N° 4 1932 Avril

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

La vocation scientifique de saint Albert le Grand

Par sa Lettre Décrétale *In thesauris sapientiae* du 16 décembre 1931 Sa Sainteté Pie XI proclama solennellement *Saint et Docteur de l'Eglise universelle* l'humble prêcheur du XIIIe siècle, que ses contemporains appelaient communément Albert de Cologne.

Le mode inusité de la promulgation, l'acte spontané du Souverain Pontife suppléant aux formalités juridiques, le ton d'enthousiasme contenu de la Bulle trahissent la pieuse admiration du Chef de l'Église pour les mérites exceptionnels de celui qu'il exalte. Nous le sentons empressé à saisir l'heure opportune marquée par la Providence pour proposer à notre siècle si fier de sa science, si glorieux de son progrès, si besogneux de paix, l'exemple et le patronage d'un pauvre moine, dont la vie fut toute dévouée à la recherche de Dieu, à l'apostolat de la vérité, à la conquête des âmes, au maintien de la paix dans la famille et dans la cité.

L'année 1484 marque le premier jalon du culte liturgique d'Albert de Cologne. Le pape Innocent VIII y concéda aux Frères Prêcheurs de Cologne et de Ratisbonne la fête et l'office du bienheureux. Depuis cette date la cause de sa canonisation poursuivie sans relâche se vit sans cesse entravée par le malheur des temps. La Providence ménageait à notre époque troublée l'aboutissement de ces persévérants efforts. Elle réservait au glorieux Pontife régnant l'occasion d'user de sa suprême autorité

en ajoutant le nom d'Albert le Grand à ceux des trois Serviteurs de Dieu, sinon tous trois placés par lui sur les autels, du moins inscrits par lui au rang des Docteurs de l'Église : saint Pierre Canisius, saint Jean de la Croix, saint Robert Bellarmin.

Saint Albert jouit, vivant, d'une égale renommée de vertu et de science. Après sa mort, sa réputation alla grandissant. A peine ses restes furent-ils déposés au tombeau sous les dalles du chœur de l'église Sainte-Croix de Cologne, que les fidèles y vinrent en foule le prier avec confiance. Les savants ne furent pas en reste de vénération à sa mémoire. Ils continuèrent de l'appeler le *Philosophe* et s'accordèrent bientôt à le désigner sous ce nom qui lui restera : *Albert le Grand.*

Cette appellation n'est pas vaine. Aucune — sinon le titre de *Docteur universel* plus expressif de son œuvre scientifique — n'est mieux appropriée à sa personnalité intellectuelle et morale.

Grand, saint Albert l'est, en effet, par son intelligence, l'une des plus hautes et des plus cultivées de son temps, de tous les temps, — par l'étendue, la hardiesse, la clairvoyance de son œuvre doctrinale, — par la puissance et la portée de son action sur les esprits de son siècle et des siècles qui le suivent.

Il n'est pas moins grand par l'éminente sainteté de sa vie. Il possède cette souveraine grandeur qui vient de la surnaturelle élévation de l'âme, de la pratique héroïque et constante des plus exquises vertus chrétiennes.

Embrassant d'un coup d'œil toute la vie de notre héros, le Cardinal Erhle, rapporteur de la cause de saint Albert, écrivait en 1880 : Albert der Grosse « wurde von der Mit-und Nachwelt nicht nur als Gelehrter bewundert, als Staatsmann und Kirchenfürst gepriesen, sondern auch *als Heiliger verehrt* » (1).

Mais au vrai, le mérite de saint Albert réside tout à la fois en sa vertu et en sa science. C'est leur mutuelle pénétration dans sa vie, c'est leur intime et féconde union en son âme,

(1) *Stimmen aus Maria Laach* (1880), vol. XIX, 413.

qui constitue, il nous semble, son authentique et originale grandeur.

En bref, Albert le Grand est saint parce qu'il réalisa en perfection sa vocation, qui fut éminemment une vocation scientifique.

La sainteté consiste dans la pleine conformité de l'âme à l'appel de Dieu. Appelé à la vie apostolique dans l'Ordre de Saint-Dominique, Albert fut, dans toute l'étendue et la force de l'expression, un apôtre. Disciple de l'apôtre des Albigeois, la flamme du zèle lui brûlait au cœur. Sa prodigieuse activité n'était pas le fait d'une nature exubérante, d'une constitution taillée pour l'action. Elle était commandée, gouvernée, soutenue par la vertu qui fait les apôtres : le dévouement à l'Église et aux âmes pour l'amour du Christ. Au bien de l'Église et des âmes pour l'amour du Christ, Albert se faisait un devoir de travailler par tous les moyens et de dépenser toutes ses forces. Il ne négligeait aucun genre de ministère apostolique : il prêchait, il confessait, il dirigeait les âmes, il les aidait, il les réconfortait, il les consolait. Supérieur, évêque, prédicateur de la croisade, arbitre de paix : c'est le zèle toujours qui l'anime, c'est l'apostolat toujours qu'il exerce, c'est l'Église toujours qu'il veut servir, ce sont les âmes toujours qu'il veut gagner au Christ.

La vocation apostolique d'Albert le Grand revêtit cependant une forme spécifique : la science. S'il procura la gloire de Dieu, s'il se mit sans compter au service de l'Église et des âmes, ce fut avant tout par l'étude et l'enseignement de la vérité. Telle fut sa part propre, sa part de choix dans le vaste champ de l'apostolat, et cette part fut belle et glorieuse. Il l'aima entre toutes. Tant que ses forces physiques ne le trahirent point, il garda sa chaire de professeur. Lorsque d'autres fonctions l'en éloignèrent pour un temps, il y revint par goût et par zèle, dès que l'obéissance le lui permit. Tant que sa mémoire demeura ferme, sa pensée lucide, tant que sa main put tenir une plume, il ne cessa d'écrire, perfectionnant son œuvre, y ajoutant quelque traité nouveau, la tenant à jour, attentif au progrès de la science.

Mais il eut une mission scientifique précise par laquelle il

exerça sur les esprits de son siècle une influence prépondérante. Il aida le premier à construire l'édifice de la philosophie chrétienne, la *philosophia perennis*, par l'acceptation et l'adaptation de la philosophie d'Aristote. C'est à cette œuvre que la vie d'Albert, par ailleurs déjà si féconde, fut principalement consacrée. C'est en elle que se concrétise sa vocation scientifique.

Le XIII^e^ siècle marque, dans le progrès de l'esprit humain, une étape décisive. Dans l'intense mouvement scientifique, qui est un des caractères historiques de cette époque, Albert le Grand occupe sans conteste une place de premier plan. Par l'étendue de son érudition, par la vigueur de ses conceptions, par l'universalité de son œuvre littéraire, par l'impulsion qu'il sut donner à ses contemporains, il domine son siècle. Il ne le cède qu'à son disciple saint Thomas d'Aquin, dont l'action fut plus restreinte mais l'emporte en profondeur.

L'originalité d'Albert est de s'être le premier emparé du mouvement inquiétant qui entraînait les intelligences à la suite d'Aristote et de l'avoir capté au profit de la science sacrée. Du problème intellectuel qui se posait alors il vit nettement la solution et il la poursuivit avec ténacité. Il ne la mena point, il est vrai, à sa dernière perfection. Du moins son gigantesque effort triompha de maintes résistances, il prépara et facilita la tâche de celui qui était appelé à raffermir et à couronner la géniale entreprise.

Il ne s'agissait de rien moins que de substituer à la philosophie traditionnelle la philosophie d'Aristote tenue en suspicion à cause des erreurs païennes qui l'entachaient et des fausses interprétations qui l'altéraient.

Longtemps, malgré les traductions de Boèce au VI^e^ siècle, Aristote demeura fermé à l'Occident latin. A la fin du XII^e^ siècle le seul *Organon* lui était connu. Au début du XIII^e^ les Arabes d'Espagne lui révélèrent les traités de Philosophie naturelle et de Métaphysique. Ils propagèrent en même temps leurs propres ouvrages. Ce sont les Sommes d'Avicenne et les Commentaires d'Averroès (1).

(1) Cfr. MANDONNET, *Aristote et le mouvement intellectuel du moyen âge*,

Etait-ce une bonne ou une mauvaise fortune ?

Penseur puissant, héritier de ces autres penseurs qui se nomment Socrate et Platon, Aristote avait bâti une vaste encyclopédie de la science grecque l'avait édifiée avec cette rigoureuse méthode rationnelle qui est sa marque distinctive. Système lié fondé sur la réalité, la philosophie d'Aristote était, dans l'ordre scientifique, le plus beau monument de l'antiquité. Mais à la prendre telle qu'elle avait été conçue par le Stagirite, elle heurtait de front des dogmes chrétiens d'une capitale importance. Elle enseignait l'éternité du monde, niait la création et la Providence universelle, professait sur l'origine de l'âme humaine une doctrine incertaine et obscure. D'autres théories encore s'avéraient inconciliables avec les données de la Révélation divine.

Ajoutez que ce fleuve charriant les épaves du paganisme s'était grossi, dans son cours, d'eaux étrangères et contaminées. Averroès, en particulier, subtil jusqu'au raffinement, avait exagéré et travesti la pensée du maître. Il méritait cette flétrissure que lui infligea saint Thomas : « Non tam fuit peripateticus quam philosophiae peripateticae depravator (1) ». Ainsi à travers son commentateur arabe la pensée d'Aristote n'arrivait plus à la connaissance des Latins que défigurée, déflorée, amoindrie.

A ce double danger il y avait urgence de parer. D'autant qu'au problème philosophique était lié de toute nécessité un problème théologique. Les théories nouvelles n'allaient-elles pas porter à la théologie un fâcheux contre-coup ? La théologie traditionnelle, d'ailleurs, appuyée sur maintes doctrines platoniciennes, manquait encore d'une base philosophique solide et cohérente. La tâche s'imposait de l'édifier systématiquement.

En face du péril l'Église, gardienne de l'orthodoxie, s'alarma. Pouvait-elle tolérer dans une école de philosophie et de théologie, la première du monde et qui relevait d'elle, l'enseignement

extrait de l'ouvrage du même auteur : *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au moyen âge*, p. 8, ss.

(1) S. Thomas, *Opera omnia*, *De unitate intellectus*, t. xxvii, p. 323.

d'auteurs et de doctrines contraires aux vérités de la foi, qu'elle avait mandat divin de préserver intactes ? L'autorité ecclésiastique prit les mesures de prudence qui s'imposaient. En 1210 un concile tenu à Paris, en 1215 le légat pontifical Robert de Courçon interdirent aux professeurs de l'Université de Paris l'enseignement des ouvrages d'Aristote sur la Physique et la Métaphysique, les Sommes et les Commentaires d'Avicenne et d'Averroès. Les traités condamnés ne pouvaient être pris comme livres de texte aux leçons de la Faculté des arts. La défense ne s'étendait pas au delà. Grégoire IX la renouvela en 1231. La mesure toutefois était provisoire : jusqu'à ce que les ouvrages frappés d'interdit eussent été expurgés. Mais les trois maîtres de Paris chargés de la revision y renoncèrent bientôt. Ils s'aperçurent que, dans un réseau serré comme la philosophie d'Aristote, faire sauter une maille c'est rompre toute la trame (1).

Dans l'entretemps Aristote, sinon ses commentateurs, gagnait peu à peu du terrain à la Faculté des arts. Encore qu'on s'en tînt d'abord à la lettre de l'interdiction frappant le seul enseignement officiel, le Philosophe s'infiltrait sans bruit dans les écoles parisiennes. Mais un jour vint où, de familiers les ouvrages d'Aristote devinrent officiels. Le statut de 1255 les énumère, à peu d'exceptions près, parmi les traités à commenter aux leçons. L'usage avait eu raison du droit. Et quand, en 1263, Urbain IV crut devoir rappeler le décret de Grégoire IX, rien n'y fit. Le danger pourtant subsistait.

A l'époque où l'Université était partagée entre son engouement pour les œuvres du Stagirite et la défense ecclésiastique de les enseigner, Albert le Grand, professeur à l'école dominicaine de Cologne, fut envoyé à Paris par le maître général de son Ordre, Jean dit le Teutonique. Il devait y enseigner comme bachelier sous un maître en théologie et y conquérir lui-même la maîtrise. On était en 1245. Peu d'années auparavant, en 1229, à la faveur d'une querelle entre maîtres et étudiants, les Domi-

(1) Cfr. MANDONNET, op. cit. p. 12, ss.

nicains, fondés de fraîche date, avaient été appelés par l'évêque de Paris, Guillaume d'Auvergne, à ouvrir une école et à occuper une chaire, puis deux chaires de théologie (1).

L'enseignement d'Albert de Cologne fut accueilli à Paris avec la plus chaude sympathie et le plus franc succès. Également avides de l'entendre, étudiants et maîtres, laïcs et clercs se pressaient à ses cours. La célébrité de maître Albert date de ce séjour et de ces leçons. Un monument scientifique de la plus haute valeur vint bientôt la raffermir et rendre la mémoire de son auteur impérissable.

Le milieu scolaire où il vivait, l'admiration qu'il professait pour les philosophes grecs, pour Aristote en particulier, les fonctions professorales qu'il exerçait, les matières qu'il enseignait le mirent en face du problème angoissant qui hantait les esprits soucieux à la fois de l'orthodoxie et du progrès de la science. Il eut l'intuition qu'il était possible de les sauvegarder l'un et l'autre. Rejeter en bloc sans discernement les œuvres du Philosophe serait perdre un trésor sans prix et gaspiller l'héritage de l'humanité. C'était un devoir au contraire d'utiliser au mieux l'apport — que rien en dehors de la divine Révélation ne pouvait égaler — de la sagesse antique.

Il fallait, pensait-il, remettre Aristote dans sa vraie lumière, revendiquer contre les interprètes arabes la leçon authentique de ses œuvres et l'épurer des erreurs païennes qui la faisaient inaccessible aux âmes chrétiennes. La théologie, en s'appuyant à cette philosophie rationnelle, méthodique, christianisée en quelque sorte grâce à ce travail préalable, en prendrait plus de consistance et de cohésion. En bref, il s'agissait de fonder un aristotélisme chrétien. Albert le Grand en fut le premier ouvrier.

Nul plus que lui n'était en mesure d'y réussir. Dieu et son éducation l'avaient admirablement préparé à cette tâche. Pie XI, dans la Lettre promulguant l'extension du culte de saint Albert,

(1) Cfr. L. Rousseau, *Le bienheureux Albert le Grand*, brochure des *Études Religieuses* (Liége, 38, quai Mativa) pp. 8 et 9.

en fait l'observation : « Deus ipse, omnium bonorum magnificentissimus Dator, Albertum indole atque necessariis auxiliis ad tantum opus perficiendum ditaverat. Ipsi enim inerat veritatis insatiata cupiditas, indefessa ad res naturales attentio earumque investigatio, imaginatio fervida simul cum firma memoria, erga sapientiae antiquae monumenta amor, et praecipue religiosa mens qua admiranda Dei sapientia, in ipsis creaturis relucens, clare percipitur ».

Tandis qu'il enseignait à Paris, Maître Albert conçut et commença de réaliser le projet d'une immense encyclopédie. La pensée d'Aristote en serait le fonds substantiel. Il y ajouterait l'opinion des autres philosophes grecs, juifs, romains, arabes. Il ne se contenterait pas d'ailleurs d'une simple allégation impersonnelle. Ces conceptions philosophiques, ces opinions diverses, il les passerait au crible de la raison, il y mêlerait ses propres observations, le fruit de son expérience personnelle. Il y projetterait surtout les lumières supérieures de la Révélation. Il montrerait dans le fait l'harmonie des sciences positives avec la philosophie spéculative, l'harmonie enfin de celle-ci et de celles-là avec les données de la foi divine. Ce serait, en somme, tout l'acquis de la science humaine, antique et contemporaine, dominée et couronnée par la science sacrée, qu'il mettrait en une ample synthèse à la portée des travailleurs intellectuels.

En cette encyclopédie scientifique — qui comprend vingt-et-un volumes in-folio (édition de Jammy), trente-huit volumes in-4° (édition de Borgnet) — Albert se révèle tout ensemble observateur attentif de la nature, basant ses conclusions sur l'expérience, chercheur infatigable, philosophe rigoureux, juge impartial au sens critique et indépendant, théologien avisé enfin considérant toutes choses sous leur angle divin.

Toutes les branches du savoir humain et divin, Albert les a parcourues et il y a excellé. Toutes, il les a fait progresser et en toutes il a marqué son empreinte. En quelques-unes il a été un devancier, un précurseur : n'a-t-il point pratiqué, avant la lettre, la science expérimentale ? N'a-t-il pas laissé, en ce domaine, des œuvres menées avec la rigueur des critères

modernes ? Dans la connaissance scientifique de la nature il voyait un moyen nécessaire adapté à notre condition présente de nous élever par la raison à la connaissance de Dieu. Il étudiait, il enseignait les sciences naturelles en vue de la science sacrée. Il professait l'union intime, indispensable entre celle-ci et celles-là. Il fut et il demeure l'un des esprits les plus représentatifs de la distinction irréductible, mais aussi du lien indissoluble, de l'harmonieux accord de la science et de la foi.

Théologien, Albert le Grand est préoccupé de mettre en lumière cette concorde de la raison et de la révélation. Pour établir et corroborer les fondements de la théologie, il s'appuie sur l'autorité des Pères et principalement de saint Augustin, il use d'une méthode rigoureuse basée sur la philosophie d'Aristote, sans rejeter d'ailleurs toutes les théories héritées de Platon. Il exerce une influence des plus marquantes, des plus durables, sur la doctrine sacrée qu'il amplifie, enrichit, consolide. Il ouvre en théologie une voie qui, suivie et perfectionnée par son disciple Thomas d'Aquin, deviendra une voie triomphale. Ses *Commentaria super libros Sententiarum*, sa *Summa Theologica*, sa *Summa de Creaturis*, son traité de *SSma Eucharistia*, bien que dépassés par les œuvres du Docteur Angélique, resteront néanmoins comme des monuments du progrès où il sut conduire la science théologique.

Mais Albert le Grand est avant tout philosophe. Ses contemporains se plaisaient à le désigner sous ce nom et nous le connaissons mieux comme tel. Son œuvre originale et qui lui vaut sa célébrité, c'est son encyclopédie philosophique proprement dite. C'est là d'abord qu'il prend l'initiative d'une philosophie inspirée en majeure partie des œuvres d'Aristote. En y convertissant les esprits, il se montre animateur, il fait œuvre de vulgarisateur. En substituant les principes d'Aristote aux théories platoniciennes, il établit sur une base rationnelle et d'après une méthode rigoureuse la philosophie chrétienne. Il inaugure la direction intellectuelle où la scolastique va bientôt s'engager résolument. Il prépare la formule doctrinale qui, étayée et mise au point par Thomas d'Aquin, sera un jour adoptée par

l'Église comme la plus adéquate à son enseignement officiel.

Albert lui-même nous livre son dessein : l'occasion qui le détermine, le but qu'il poursuit, la méthode qu'il s'impose. Relevons son témoignage.

« Intentio nostra, dit-il, in Scientia naturali est satisfacere pro nostra possibilitate fratribus Ordinis nostri nos rogantibus ex pluribus jam praecedentibus annis, ut talem librum de Physicis eis componeremus, in quo et scientiam naturalem perfectam haberent et ex quo libros Aristotelis competenter intelligere possent. Ad quod opus licet non sufficientes nos reputamus, tamen precibus fratrum deesse non volentes, opus quod multoties abnuimus, tandem annuimus et suscepimus devicti precibus aliquorum, ad laudem primo Dei Omnipotentis, qui fons est sapientiae et naturae sator et institutor et rector, et ad utilitatem fratrum et per consequens omnium in eo legentium et desiderantium adipisci scientiam naturalem » (1).

« Nostra intentio est omnes dictas partes (Physicam, Mathematicam et Metaphysicam Aristotelis) facere Latinis intelligibiles » (2).

« Sequimur sicut in aliis sectam philosophorum, qui peripatetici vocantur et maxime Aristotelem, qui hujus sectae princeps et primus inventor fuisse perhibetur; nihilominus apponentes quaecumque bene dicta a posterioribus poterimus invenire » (3).

« Iam expletus est liber de animalibus et in ipso expletum est opus naturalium, in quo sic moderamen tenui, quod dicta peripateticorum prout melius potui exposui » (4).

« Accipiemus igitur ab antiquis quaecumque bene dicta sunt ab ipsis » (5).

« Praecipua dicta sequens Peripateticorum, quae secta in philosophia probabilissima mihi videtur » (6).

« Iste (Aristoteles) autem perfectius omnibus tradidit genera virtutum et species distinguens et antecedentia et consequentia et opera et propria et effectus » (7).

(1) *Physica*, I, tr. 1. — (2) Ibid. — (3) *De Praedicamentis*, tr. 1, c. 1. — (4) *De animalibus*, in fine. — (5) *De causis et processu universitatis*, II, tr. 1. c. 1. — (6) *De Praedicabilibus*, tr. 2, c. 2. — (7) *Ethica* I, tr. 1, c. 7.

De ces passages il résulte que maître Albert s'est tracé un plan où il suit l'ordre des œuvres d'Aristote, expose les doctrines du philosophe de Stagire et, s'il y a lieu, les complète, soit par les théories des Arabes et des Juifs, soit par ses opinions personnelles. Il ne cache pas son admiration pour Aristote et l'accord de son esprit avec son école dont il proclame la prééminence sur les autres écoles de philosophie.

Est-ce à dire qu'il est asservi à la pensée du Stagirite, qu'il n'a pas assez d'indépendance pour s'en dégager et que sa personnalité s'efface devant celle d'Aristote? Il le traite avec la liberté d'un philosophe, soumet sa doctrine à un examen minutieux, la modifie s'il y a lieu, ou même la rejette. Telle l'opinion d'Aristote sur l'origine du monde. C'est qu'il ne considérait pas le Philosophe comme un Dieu infaillible, mais comme un homme sujet à l'erreur et susceptible de redressement. « Dixit aliquis forsitan nos Aristotelem non intellexisse et ideo non consentire libris eius... et ad illum dicimus quod, qui credit Aristotelem fuisse Deum, ille credere debet quod numquam erravit; si autem credit ipsum esse hominem, procul dubio errare potuit sicut nos » (1). Ecoutons-le encore au sujet de l'origine du monde : « Ad alium dicendum est, quod Aristoteles in illa ratione multum oblitus est sui... quod dicit Aristoteles quod omnes philosophantes hoc posuerunt, falsum dicit et ideo Aristoteles multum erravit in ista ratione » (2).

Albert le Grand n'est pas un simple compilateur mettant bout à bout les doctrines du Philosophe et les explications de ses commentateurs. Architecte habile et sage, il les classe avec ordre, il procède avec méthode, raisonnant, corrigeant, suppléant. Pas davantage il ne se contente de commenter le texte d'Aristote. Son encyclopédie philosophique n'est pas à proprement parler un commentaire de celle du Stagirite, à la façon de saint Thomas. Albert lui-même prend soin de nous en prévenir : « Erit autem modus noster in hoc opere Aristotelis ordinem et sententiam sequi et dicere ad explanationem eius et ad probationem eius

(1) *Phys.* VIII, tr. 1 et 14. — (2) *Sum. Theol.* II, tr. 1, q. 4, n. 2, a. 5.

quaecumque necessaria esse videbuntur, ita tamen quod textus eius nulla fit mentio » (1).

Dans le cadre d'Aristote et avec sa doctrine, c'est donc bien sa pensée à lui et son propre savoir que maître Albert nous livre et nous détaille. Et c'est ainsi qu'en poursuivant son but : mettre Aristote à la portée des Latins, il est l'introducteur en Occident de la philosophie péripatéticienne, il dispose l'Église à lui donner droit de cité, il crée l'aristotélisme chrétien.

L'œuvre d'Albert prit d'emblée une place exceptionnelle dans l'enseignement de la Faculté des arts. Et s'il y eut, dans le concert de louanges qui accueillit l'encyclopédie albertinienne, des voix discordantes et des esprits butés, il n'en est pas moins vrai que maître Albert jouit dès lors d'une suprématie incontestée aux écoles de Paris et fut cité comme *auteur* à l'égal d'Aristote, et d'Averroès.

L'œuvre d'Albert avait pourtant un tort : la méthode en était un peu lâche et ne serrait pas d'assez près le texte d'Aristote. La voie restait ouverte à des interprétations diverses. On ne tarda pas à s'en apercevoir lorsque commença à se dessiner le courant averroïste. Celui-ci, s'inspirant du commentateur arabe Averroès, déviait de la pensée authentique d'Aristote. Dégager celle-ci était un travail qui s'imposait d'urgence : travail de critique après le travail de vulgarisation. L'œuvre devait être reprise sur nouveaux frais et avec une méthode renouvelée. Saint Thomas d'Aquin, le fidèle disciple, l'héritier de la pensée de maître Albert, en fut l'artisan.

Albert le Grand enseignait à Paris — nous savons avec quel succès — quand le jeune Thomas d'Aquin vint de la lointaine Campanie se mettre à son école. Jamais maître et disciple ne furent mieux faits pour se comprendre. Jamais maître ne rencontra en son disciple plus de docilité et plus de maturité d'esprit. Frère Thomas, au premier abord, laissait peu deviner sa valeur intellectuelle. Silencieux, absorbé, il ne se livrait guère.

(1) *Phys.* I, tr. 1, c. 7.

Il paraissait gauche et lourd. Mais maître Albert eut tôt fait de pénétrer ce jeune napolitain réservé et réfléchi. Aux réponses de l'étudiant il pressentit le grand théologien, le chef d'école, le maître de l'avenir. Les condisciples de Thomas l'appelaient avec ironie le bœuf muet de Sicile. Et Albert de prophétiser : « Bœuf muet! dit-il. Eh bien! je vous le dis, le monde entier retentira un jour de ses mugissements » (1).

La prophétie commençait à se réaliser. L'enseignement de maître Thomas à Paris avait imprimé à la philosophie et à la théologie un tel renouveau, un tel progrès qu'on a pu avec raison les qualifier de révolution. Révolution, en effet, puisque cet enseignement porta ombrage aux maîtres séculiers de l'Université qui voulurent en finir avec les Mendiants et les bannir du corps professoral. Mais le Pape Alexandre IV maintint dans leur droit légitime les religieux calomniés et persécutés.

L'organisation scientifique de la théologie catholique était réservée à Thomas d'Aquin. Génie robuste, sobre et synthétique, le Docteur Angélique, formé à l'école d'Albert le Grand, entrant dans les vues de son maître vénéré, réalisa l'œuvre dont celui-ci avait posé la base et préparé les matériaux : la synthèse scolastique qui immortalisera son nom et fera de lui le prince de la théologie. L'autorité de Thomas fut si puissante, il appuya d'une telle fermeté le mouvement créé par Albert, il poussa d'une main si vigoureuse la direction imprimée par lui, il appliqua avec une telle maîtrise ses principes et sa méthode à la science sacrée, qu'à lui, le disciple, revient l'honneur d'avoir donné son nom à un système, d'avoir fondé une école théologique, d'en être salué le chef incontesté.

Mais d'avoir discerné un esprit de cette envergure, d'avoir formé un tel disciple, d'avoir guidé son génie naissant, de lui avoir aplani les voies, de l'avoir aimé aussi, de s'être dévoué à sa jeune gloire, d'avoir, déjà brisé par l'âge, entrepris le voyage de Cologne à Paris pour défendre sa doctrine contre ses détracteurs, sera l'éternel honneur du maître, d'Albert le Grand.

(1) L. Rousseau, *op. cit.* p. 10.

Saint Thomas, continuateur de son maître, reçut la mission de perfectionner son travail d'interprétation d'Aristote. Le Pape Urbain IV le manda à la cour pontificale et lui confia le soin d'écrire un commentaire littéral et critique d'Aristote. On pourrait ainsi en meilleure connaissance de cause corriger ses erreurs et celles de son commentateur Averroès. Dans l'exécution de ce travail, Thomas s'aida de la collaboration d'un dominicain hellénisant, Guillaume de Moerbeke. Guillaume vint lui aussi à cet effet à la cour pontificale, entreprit une nouvelle version d'Aristote ou revisa les versions existantes. L'interprétation littérale, qu'en fit saint Thomas, fut une nouveauté, une création, que Ptolémée de Lucques prend soin de souligner en ces termes : « Isto tempore (au temps d'Urbain IV, 1261-1264) frater Thomas, tenens studium Romae, quasi totam philosophiam Aristotelis sive naturalem sive moralem composuit, et in scriptum sive commentum redegit, sed praecipue Ethicam et Metaphysicam, quodam singulari et novo modo tradendi » (1).

Albert et Thomas, fondateurs de l'aristotélisme chrétien, ne triomphèrent pas sans combat. Tous les admirateurs d'Aristote, en ce XIII^e^ siècle, ne l'entendaient pas à leur manière. Il y avait un double courant aristotélicien, l'un absolu, l'autre modéré. Les partisans modérés, tout en estimant le fondateur du Lycée comme le plus profond et le plus rationnel des philosophes de l'antiquité, ne le considéraient pas néanmoins comme infaillible. Son autorité, qu'ils étaient les premiers à reconnaître et à proclamer, avait à leurs yeux des limites qu'ils n'entendaient point dépasser. Le « magister dixit » était une formule dont ils usaient avec discernement. Dans les œuvres et parmi les doctrines d'Aristote ils faisaient la part de la vérité et de l'erreur. Dès lors que les théories du Philosophe ou contredisaient les données de la Révélation ou se conciliaient malaisément avec les affirmations de la foi, ils n'hésitaient pas à sacrifier Aristote pour la vérité.

(1) Cf. MURATORI, *Rerum Italic. Scriptores*, 1723-51, t. XI, 1153.

Les averroïstes formaient un groupe dissident du péripatétisme. Ils acceptaient en aveugles, qui se laissent conduire par les yeux d'autrui, les doctrines d'Aristote dans l'ensemble et dans le détail. Le seul commentateur, dont ils admissent l'autorité, était Averroès qui, non content d'adopter les conclusions d'Aristote, tirait de ses principes les thèses les plus hardies et les plus contraires aux vérités chrétiennes. Les averroïstes se mettaient ainsi à la remorque du Philosophe et de son commentateur arabe. Leur coryphée fut Siger de Brabant, esprit aventureux et plein de contradictions, pour qui la philosophie s'identifiait avec Aristote et qui ne prenait pas garde que celui-ci et son commentateur étaient, sur des points importants, en opposition avec la foi.

Siger de Brabant entra en conflit avec saint Thomas, qui entreprit de réfuter notamment une de ses erreurs les plus grosses de conséquences : l'unité de l'intelligence commune à toute l'humanité.

Mais déjà Albert le Grand avait pris à partie cette funeste théorie. L'averroïsme ne s'était pas encore manifesté au grand jour, Siger n'avait pas encore pris position, lorsque, pressentant le danger, Albert avait écrit son traité *De unitate intellectus contra Averroem*. Il l'avait composé à la cour pontificale d'Anagni, où il avait en 1256 présenté la défense des Prêcheurs contre les allégations calomnieuses de Guillaume de Saint-Amour. L'erreur qu'il y attaquait n'avait sans doute pas encore été l'objet spécial d'un écrit ou d'un enseignement officiel. Mais elle comptait parmi les doctrines capitales d'Averroès, le commentateur arabe, dont la faveur grandissait avec celle du maître de Stagire.

L'averroïsme fut un épisode passager. Il eut cet avantage, par le conflit qu'il suscita, de marquer nettement l'attitude de ceux-là qui prétendaient tirer d'Aristote le meilleur parti possible en sauvegardant les droits imprescriptibles de la vérité éternelle à nous transmise par la Révélation. L'averroïsme disparut. L'aristotélisme chrétien demeura. Il fut l'œuvre, en premier, de saint Albert le Grand.

Nous ne pouvons mieux terminer ce travail, modeste hommage à la mémoire de saint Albert le Grand, Docteur de l'Église universelle, qu'en rapportant l'éloge que le Souverain Pontife fit de lui, le 15 novembre 1931, aux professeurs de la Semaine Albertinienne.

« Le bienheureux Albert, dit-il à cette occasion, semble avoir réuni les tempéraments si variés du métaphysicien, du mystique et du savant, tempéraments qu'on trouve si rarement réunis en un temps si différent et si éloigné du nôtre... Aujourd'hui comme en tout temps, il est facile de trouver des esprits empiriques, des savants qui butinent sans profondeur dans les divers domaines du savoir, plus pour satisfaire leur curiosité que la science. Mais il est beaucoup moins facile de trouver des individus qui unissent à la multiplicité de leurs études une vraie profondeur et une rigueur scientifique. De tels individus sont une exception très rare en tous les temps. Dans l'histoire de ces nobles esprits il faut d'Aristote arriver jusqu'à Albert le Grand. Le Bienheureux Albert a prouvé qu'il possédait au plus haut degré ce don rare et divin qu'est l'instinct scientifique.

« En des temps où l'œil et l'intelligence semblent orientés uniquement vers les choses de la terre, ne soupçonnant même pas les spendides lumières qui peuvent nous venir du ciel, des figures comme celle du bienheureux Albert le Grand se dressent pour nous rappeler qu'entre la science et la sainteté n'existe aucune opposition, cette opposition qui seule peut trouver place dans ces pauvres âmes qui ne sentent pas l'ineffable lien de parenté, la profondeur et la sublimité des rapports qui unissent la vérité et le bien » (1).

P. Louis Rousseau, o. p.

(1) Cfr. le compte-rendu de la *Semaine Albertinienne* dans *Revue Thomiste* janv.-fév. 1932, p. 117.

L'onanisme conjugal

II. — La malice intrinsèque (1).

« Tout usage du mariage, quel qu'il soit, dans l'exercice duquel l'acte est privé, par l'artifice des hommes, de sa puissance naturelle de procréer la vie, offense la loi de Dieu et la loi naturelle » (2). Cette vérité promulguée à nouveau par S. S. Pie XI dans l'Encyclique *Quadragesimo anno* s'impose, nous l'avons dit, à

(1) Nous donnerons ici le titre complet des principales publications auxquelles nous renvoyons le lecteur ou qu'il lui sera utile de consulter. Il y trouvera une bibliographie abondante et toute récente.

Avant l'Encyclique M. le Curé Math. Laros publia dans *Hochland*, xxvii, 2r Bd., 1930, p. 193, ss. un article intitulé *Revolutionierung der Ehe* où il expose les principales théories modernes sur le mariage et reproche d'une manière excessive aux théologiens catholiques de n'avoir pas suffisamment établi les fondements rationnels de cette partie de la morale. — Diverses réponses parurent. Voir entre autres : G. Oesterle, o. s. b., *Ehekrisis und Ehekritik im Lichte der pâpstlichen Enzyklika vom 31 Dez.* 1930 dans la *Linzer theol.-prakt. Quartalschr.*, 1931, p. 307, ss. et surtout Max Pribilla, s. i., *Zur katholischen Ehemoral* dans *Stimmen der Zeit*, 1931, p. 241, ss. — On trouvera des précisions fort utiles dans les bulletins de théologie morale du P. Hürth, s. i., dans *Scholastik*, p. ex. 1931 p. 631, ss. — Rev. W. Breen, *Neo-Malthusianism : a critique of its critics* dans *The irish eccl. Record*, 1931, 467, ss. discute l'argument traditionnel pour la malice intrinsèque de l'onanisme. — Des notions essentielles pour cette argumentation se trouvent dans l'article du P. Zeiger, s. i., *Nova matrimonii definitio ?*, *Periodica*, 1931, p. 41 et surtout dans G. Arend, *De genuina ratione impedimenti impotentiae*, *Eph. theol. Lov.*, 1932, p. 28, ss. — A. Niedermeyer, Dr med., phil. et iur., traite fort bien la question à un point de vue plus restreint dans une série d'articles intitulés : *Christliche Sexualethik und medizinische Wissenschaft*, *Die Seelsorge*, viii, 1930, fasc. de juin et ss. — Sur les méfaits physiologiques, psychologiques ou sociaux de l'onanisme, consulter p. ex. R. Schockaert, Prof. à l'Université de Louvain, *Les dangers de l'avortement et du néo-malthusianisme pour l'organisme féminin*, *Revue médicale*, 1932, 1. 2. 3. 4.; nous citons le tiré à part. — E. Jordan, *Eugénisme et morale*, Paris, 1931 (cf. *N.R.Th.*, 1932, p. 90). — Parmi les réfutations des doctrines néo-malthusiennes, on ne peut omettre de signaler E. Davis, H., s. i., *Birth Control*, Londres 1928 et l'excellent opuscule de A. Knoch, *L'onanisme conjugal et le tribunal de la pénitence* 3e, Liége, 1912. — La question est examinée dans tous les manuels de théologie morale et les traités du mariage. On peut concéder que dans certains manuels la démonstration de la malice intrinsèque de l'onanisme manque vraiment de rigueur et de précision ou que parfois au bon argument on en ajoute un mauvais.

(2) *A. A. S.*, xxii, 1930, p. 559.

l'assentiment inconditionné de tout chrétien. Elle exprime, en effet, l'enseignement indubitable du magistère ordinaire de l'Église (1).

Le Souverain Pontife a fait précéder sa déclaration d'un double argument, l'un de raison, l'autre emprunté à l'Écriture. Aux exégètes de montrer que Onan fut puni de mort par Dieu pour avoir commis le crime dont le nom stigmatise encore aujourd'hui le plus commun des abus du mariage (2). Nous voudrions préciser ici l'argument de droit naturel.

Notions et méthode.

En langage médical le mot *onanisme* sert à désigner les manœuvres destinées à provoquer l'orgasme vénérien en dehors des relations sexuelles normales. Il s'applique donc surtout aux formes les plus ordinaires du vice solitaire. Les théologiens réservent généralement ce nom aux actes destinés à empêcher positivement la fécondité de l'acte conjugal : interruption des rapports (coïtus interruptus, rapport réservé), emploi de préservatifs (mécaniques ou chimiques), éloignement ou destruction du sperme après l'achèvement normal de l'acte. On comprend aussi toutes ces formes de l'abus du mariage sous des noms divers : pratiques néo-malthusiennes, pratiques anticonceptionnelles, Birth-Control, etc. Toute l' « eugénique » de certains époux se résoud parfois à leur emploi.

Puisque le Souverain-Pontife, les décisions des Congrégations romaines, les Docteurs de l'Église, les Evêques et les théologiens les condamnent comme des actes contre nature, il doit être possible de démontrer par des principes rationnels leur malice *intrinsèque* et *grave*. Cette démonstration est aujourd'hui doublement nécessaire.

D'abord parce que les fidèles cultivés s'inclinent de moins en moins devant les arguments d'autorité et demandent la preuve de la malice des actes défendus au nom de la loi naturelle. Désir

(1) Cf. *N. R.Th.*, 1932, p. 132, ss.
(2) Cf. W. Breen, *l. c.* p. 467, ss.

en soi légitime bien que parfois exagéré. Une preuve satisfaisante en elle-même n'est pas nécessairement à la portée de toutes les intelligences.

Ce qui rend plus souhaitable, voire nécessaire, une démonstration aussi complète que possible de l'immoralité de l'onanisme, c'est surtout la diffusion considérable des pratiques anticonceptionnelles et des doctrines dites d'eugénisme ou mieux de néo-malthusianisme (1).

Dans beaucoup d'ouvrages écrits par des médecins et des sociologues, on ne plaide pas seulement les circonstances atténuantes, mais on essaie de démontrer la parfaite moralité des pratiques anticonceptionnelles et le caractère antisocial de la vie conjugale conforme à la morale traditionnelle.

La commission du Reichstag pour la réforme de la législation s'est vu soumettre un projet de loi où l'emploi de moyens préventifs dans les relations extraconjugales et même matrimoniales est déclaré un devoir moral (2). Nous avons rencontré des prêtres ébranlés par les objections de sociologues, qui se demandaient si les prescriptions de l'Église (3) ne reposaient pas sur une conception trop individualiste du mariage (4).

Mais si nécessaire qu'elle soit, la démonstration de la malice intrinsèque et grave de l'onanisme, donc de *tout* acte d'onanisme, n'est pas sans présenter de réelles difficultés. Les unes tiennent à la nature du sujet, les autres aux dispositions des gens qu'il faut convaincre.

Une pareille démonstration suppose de toute nécessité le recours à des notions métaphysiques et à des principes de morale

(1) Il existe une immense littérature sur cette matière depuis la feuille volante et le simple prospectus jusqu'aux traités savants sur la vie sexuelle et ses lois. Depuis des années on trouve en Allemagne et en Angleterre des cliniques où la plupart des consultations n'ont pas d'autre objet que la prévention ou l'interruption de la maternité. A Londres, brochures et préservatifs sont exposés aux devantures de certains magasins.

(2) Cf. Laros dans *Hochland*, l. c., p. 203, s.

(3) Depuis l'apparition de l'Encyclique, tous savent qu'il ne s'agit point là d'un « commandement de l'Église ».

(4) Cf. Laros, l. c., p. 204, ss.

générale, peu accessibles aux intelligences sans formation philosophique. Même sur les esprits capables de les comprendre avec un réel effort, ils ne font pas grande impression. Pour le plus grand nombre des interlocuteurs, un exposé détaillé des néfastes conséquences des pratiques anticonceptionnelles sera beaucoup plus efficace; pour tous, il est une excellente introduction aux seuls arguments de valeur absolue. A ceux qui peuvent la saisir, rien n'empêchera de proposer d'abord ou uniquement une preuve indirecte, mais rigoureuse. C'est pourquoi nous commencerons par cette forme d'argumentation.

L'argument indirect.

Un argument indirect rigoureux est bien proposé par W. Breen dans *The Irish Ecclesiastical Record*, 1931, p. 475, ss., qui développe la formule du Dr Cronin, *Ethics*, I, p. 145. Nous la traduisons d'abord littéralement :

« Un acte qui, érigé en règle générale de conduite, nuirait à la race, est mauvais, non seulement, s'il est adopté d'une manière générale et s'il produit actuellement un mal, mais dans chaque cas particulier où on le pose, que des effets mauvais en résultent dans le cas particulier ou non ».

Quelques remarques sur la portée de ce raisonnement. D'abord il ne vise pas à fournir le motif, la raison intrinsèque de la malice d'un acte, mais seulement à montrer qu'il *doit* être mauvais, contraire aux lois de la nature. Il reste à expliquer *en quoi* consiste cette opposition, ce qui donnera la raison même de sa malice.

Ex. : sans la moindre connaissance de biologie, je puis démontrer par les faits qu'il doit être contraire à la nature du poisson de vivre hors de l'eau et à la nature de l'homme de vivre dans l'eau. Bien qu'elle n'atteigne pas le *pourquoi* de cette vérité, c'est là une connaissance *absolument certaine*, que nul ne peut contester et contre laquelle il serait insensé d'agir.

Ensuite pour que l'argument conclue il doit montrer que le dommage pour la nature résulte de l'acte *lui-même* et du seul fait qu'il est érigé *en principe d'action*. Le Dr Cronin montre par

un exemple typique l'erreur qu'il faut éviter dans ce genre de raisonnement. Si tous les hommes embrassaient la profession de prêteurs sur gage, c'en serait fait de la vie sociale. Cependant sa ruine ne résulterait pas du fait que tous les hommes prêtent sur gage, mais de ce qu'ils négligent d'autres professions nécessaires, par exemple le commerce des épices, etc. Cela ne prouverait donc rien contre l'honnêteté du prêt sur gages.

Erigeons donc en principe la pratique de l'onanisme conjugal. Supposons qu'il devienne d'usage général, même sans abus proprement dit. Ce serait la ruine physique, économique et morale de la race humaine

Que l'onanisme érigé en principe doive conduire assez rapidement à une vraie dépopulation, cela paraît évident. Il suffit de constater l'effrayante décroissance de la natalité dans les couches supérieures et moyennes de la société européenne et américaine, malgré la lutte religieuse et morale encore soutenue contre la pratique du « contrôle » des naissances. Mais, objectera-t-on, c'est le résultat d'un abus des pratiques anticonceptionnelles et non d'un usage légitime. Usage légitime ? A quel titre, quand et à qui imposera-t-on des relations susceptibles de fécondité ? Comment démontrer le devoir, au moins grave, pour un couple déterminé de procréer ? Tablera-t-on sur le désir naturel de la paternité et de la maternité ? Mais les médecins apportent de troublantes statistiques sur les cas de stérilité dus à l'usage des fraudes matrimoniales et les sociologues sont assez d'accord pour déclarer que la qualité de la progéniture suppose un nombre assez élevé de sujets de sélection. Les enfants sont loin d'être d'autant plus parfaits, physiquement ou intellectuellement, qu'ils sont moins nombreux et plus « consciemment » engendrés !

Les gynécologues sont les premiers à proclamer les graves désordres physiques et même mentaux auxquels conduit la répétition des actes onanistes (1). Pour mieux saisir l'*indication* de ce fait, qu'on lui oppose les bienfaits de l'acte conjugal normal,

(1) « Le sinistre bilan de l'onanisme au point de vue purement médical n'est pas encore entièrement établi; mais on le saura un jour : il est formidable »

fût-il souvent répété, pour des époux bien constitués et les bienfaits de la maternité, même pour des jeunes femmes assez délicates, quand une infirmité particulière ne complique pas la grossesse ou la délivrance.

Enfin au point de vue moral, il n'est pas douteux que la pratique de l'onanisme avilit les époux, entretient la soif de jouir sans responsabilité, rabaisse l'estime réciproque.

Quand un acte, répété même sans abus, conduit *par lui-même* à de telles conséquences, il *doit* être *contraire à la nature*, car celle-ci ne peut se contredire. Il suit de là qu'il doit être moralement mauvais, même si dans un cas particulier il était inoffensif. Supposition d'ailleurs absurde : un acte opposé à la loi naturelle ne saurait être inoffensif.

Comme le répète W. Breen, l'argument ne *condamne* pas l'onanisme *à cause* de ses effets; il *montre* seulement par ses effets naturels et nécessaires qu'il *doit être* contraire à la loi naturelle et donc *mauvais et condamnable*. Nous savons par ailleurs que cette malice consiste dans son opposition à la finalité même de la faculté sexuelle et que sa gravité consiste dans la destruction d'un ordre essentiel à notre nature, telle que Dieu l'a voulue.

L'argument direct.

Voici comment l'Encyclique *Casti Connubii* formule la preuve de la malice grave et contre nature des pratiques anticonceptionnelles : « Cum autem actus coniugii suapte natura proli generandae sit destinatus, qui, in eo exercendo, naturali hac eum vi atque virtute de industria destituunt, contra naturam agunt et turpe quid atque intrinsece inhonestum operantur » (1).

En d'autres termes : la loi naturelle nous impose le devoir de respecter la finalité essentielle des êtres. Or, par sa nature l'acte conjugal est ordonné à la propagation de l'espèce. Donc celui qui veut, en le posant, s'opposer directement à cette fin naturelle

Dr Surbled. — Voir R. Schockaert, article cité en tête de ces pages, ainsi que Jordan, de Guchteneere, etc.

(1) *A. A. S*, 1930, p. 559.

pose un acte contraire à la loi naturelle. Puisque l'onanisme consiste précisément dans cette volonté, et que tout acte contraire à la loi naturelle est intrinsèquement mauvais, tout acte onaniste est intrinsèquement mauvais.

La formule pontificale va même plus loin, comme le prouve le passage de la Sainte Ecriture qu'elle rappelle ensuite. Elle affirme que la fin de l'acte conjugal, par la pratique de l'onanisme, est contredite dans l'*acte même*, donc dans son principe. Aussi l'acte est-il contre nature et particulièrement honteux.

La gravité particulière d'un tel acte n'est affirmée que dans le contexte.

Principes généraux.

Rappelons quelques principes de morale générale, d'une application constante en cette matière. Dieu ordonne tout être à sa fin par la manière dont il le constitue, c'est-à-dire par sa *nature*. C'est donc par elle que Dieu nous manifeste sa volonté, le plan créateur que nous avons à respecter dans toutes nos actions. L'ensemble des obligations qui se révèlent à nous dans la nature de notre être humain et dans ses relations avec les autres êtres constitue notre loi morale, dite naturelle. Tout acte qui lui est contraire est intrinsèquement mauvais. Car sa malice ne résulte pas seulement d'une intention vicieuse ou de circonstances accidentelles, mais d'un désordre inhérent aux éléments essentiels de l'objet du vouloir.

La nature de nos facultés, comme celle des autres êtres, se manifeste à nous dans leur mode d'activité nécessaire, comme leur finalité se révèle dans les biens qu'ils réalisent nécessairement par cette activité normale. Contredire la finalité d'un être, quel qu'il soit, est évidemment un acte contraire à la loi naturelle.

Pour prévenir certains malentendus et objections, rappelons qu'aucun être sans raison n'a sa fin en soi, mais que tous sont ordonnés à la fin personnelle des êtres doués d'intelligence.

Dès lors aucun usage des créatures matérielles, végétales ou animales qui procure un *vrai bien* à l'homme ne sera contraire à leur finalité, ni par conséquent à la loi de leur nature.

Nous ne pourrions d'ailleurs détruire *la nature* des êtres matériels, et la destruction des végétaux ou des animaux pour notre utilité n'est pas en contradiction avec leur fin.

Dans la constitution de notre être, la vie végétative et la vie sensitive sont subordonnées à notre vie intellectuelle et morale. Composés *essentiellement* d'un corps et d'une âme, tout acte que nous posons doit aboutir à un plus grand bien de notre être tout entier. Les divers organes et facultés de notre vie *individuelle* sont ordonnés comme parties au bien de l'ensemble; c'est leur finalité. Cela justifie la suppression d'un membre ou d'un organe quand sa présence, par elle-même, nuit au bien de l'être dont il n'est qu'une partie. A plus forte raison, tout usage d'un de nos organes qui réalise un vrai bien du tout est-il légitime et conforme à sa fin.

Mais l'homme n'est pas un être isolé, achevé et indépendant en lui-même, objet immédiat d'une création et d'une providence purement individuelles. Il est, par sa nature, un membre de l'espèce humaine, et comme tel ordonné au bien de l'humanité, non, sans doute, comme un pur moyen à une fin extérieure, mais comme une partie, qui a sa fin propre, reste surbordonnée au tout.

De même que l'homme doit respecter la hiérarchie de ses facultés comme individu et ne peut sacrifier le bien de la raison à la jouissance des sens, ainsi doit-il accepter sa subordination à l'espèce et ne peut-il sacrifier le bien de l'espèce, tel que Dieu même l'a ordonné, à sa jouissance ou à son utilité individuelle.

Tels sont les principes sur lesquels repose la preuve que donne l'Encyclique de la malice intrinsèque de l'onanisme conjugal. Reste à en développer brièvement les diverses parties.

La malice intrinsèque de l'onanisme.

La finalité essentielle de l'acte conjugal (1) ressort avec évidence de la distinction voulue par Dieu entre les individus des deux sexes et de la nature de la faculté sexuelle. Celle-ci à son

(1) Nous emploierons souvent ce terme parce qu'il désigne le seul usage

tour se manifeste suffisamment pour tout homme dans le mode de son activité normale.

Le maintien et la propagation de l'espèce humaine requièrent absolument l'union de deux individus de sexe différent dans un acte commun auquel les pousse un instinct plus puissant encore que celui de la conservation personnelle.

Pour remplir cette fonction, ils sont munis d'organes où s'élaborent les principes de la vie et d'autres organes destinés à mettre ces principes en présence l'un de l'autre pour permettre leur union. L'instinct porte l'homme à poser avec la femme cet acte d'union; son achèvement normal aboutit à un bien-être physique considérable, et à un apaisement à la fois physiologique et psychique, premier terme de l'instinct sexuel.

Ainsi se révèlent et la finalité de l'acte conjugal et la loi naturelle de la fonction sexuelle. Celle-ci, par sa nature, est essentiellement et immédiatement ordonnée à l'acte par lequel les individus des deux sexes se complètent et réalisent une unité supérieure, comme principe du maintien de l'espèce. Dans cette activité, l'homme apparaît clairement comme agent de l'espèce. Que l'on considère la nature de l'ovule et des spermatozoïdes ou le développement des organes sexuels et leur activité, on constate qu'ils ne répondent point à une fonction ordonnée au maintien ou au développement de la vie individuelle. Aussi l'homme normal peut-il s'abstenir longtemps ou toujours de satisfaire l'instinct sexuel sans dommage pour sa santé physique, parfois même avec de réels avantages pour l'usage des facultés supérieures.

Dès lors vouloir l'usage de la faculté sexuelle en excluant sa relation immédiate à l'espèce, c'est agir contrairement au plan divin, c'est violer l'ordre naturel, qui constitue la loi même de cette faculté. En nous donnant cette nature, Dieu nous impose d'en respecter la constitution essentielle.

Ici une objection se présente presque spontanément à l'esprit. L'acte onaniste, dans l'intention de son auteur, tend à priver le

légitime de l'acte sexuel. Mais celui-ci peut et doit aussi être considéré en lui-même et dès lors on pourra également parler de l'acte sexuel.

rapprochement conjugal de la possibilité de fécondation. Mais d'abord tout acte conjugal n'aboutit pas à une fécondation. Ensuite il est permis à des personnes irrémédiablement stériles de contracter mariage et d'en user. Comment dès lors tout acte onaniste est-il contraire à la finalité de la fonction sexuelle ?

Il y a, dans cette objection, une méprise sur la notion même de l'ordre naturel et de la finalité de la faculté sexuelle.

Pour que la faculté sexuelle soit essentiellement et immédiatement destinée à la propagation de l'espèce, il n'est pas requis que chacun de ses actes aboutisse à une fécondation. La constitution de la nature humaine nous montre même que c'est impossible. Il faut et il suffit que sa constitution spécifique soit telle que sans son activité la propagation de la vie soit impossible et qu'au contraire de son activité normale cette propagation se réalise infailliblement.

La loi de l'activité sexuelle n'est donc pas de poser uniquement les actes dont résultera certainement une fécondation. Celle-ci échappe nécessairement aux prévisions et à la libre volonté de l'homme. Sa loi impose à l'homme de poser l'acte sexuel selon sa propre nature, puisqu'il atteindra ainsi infailliblement sa fin.

Telle est la loi naturelle violée par l'acte onaniste. Celui qui le pose contredit le plan divin, la volonté divine dans la constitution même de notre nature. Le mal n'est donc pas *d'abord*, ni même *essentiellement*, le fait d'empêcher *une fécondation* qui n'aurait peut-être pas lieu. En d'autres termes, la malice de l'acte est indépendante de son *résultat accidentel*.

En justifiant la licéité du contrat et de l'usage du mariage chez les personnes stériles, on éclaire davantage encore cette notion et on prévient d'autres graves objections.

Puisque le terme auquel la nature pousse l'homme, par son instinct et par sa constitution, est l'union sexuelle totale et que celle-ci est possible aux stériles, ils peuvent se promettre et se donner l'objet essentiel et premier du contrat conjugal et remplir la fonction naturelle dont il est l'organisation providentielle.

De plus l'absence de fécondation ne contredit pas la finalité de la faculté sexuelle, puisque la fécondation n'est le terme immé-

diat et nécessaire ni de chaque rapprochement conjugal ni même, dès lors, de chaque union matrimoniale. D'autre part, même quand elle n'aboutit pas à une fécondation, l'union sexuelle ne cesse pas pour autant d'être utile à l'espèce humaine. Car elle produit *par elle-même* d'autres biens qui perfectionnent celle-ci directement et indirectement. Pratiquée d'après les lois de la nature, elle aboutit à l'apaisement normal et honnête de l'instinct sexuel, elle exprime et fortifie l'amour conjugal, elle offre aux conjoints des plaisirs qui, parfaitement légitimes dans leur objet, sont à la fois un stimulant et un soutien dans les difficultés inhérentes au grand rôle de la paternité et de la maternité.

D'où il suit que l'espèce tout entière bénéficie du perfectionnement physique et moral de ceux qui la représentent. C'est l'honnêteté assurée de millions d'unions, c'est leur stabilité et leur paix, c'est un puissant soutien assuré à l'humanité dans l'accomplissement des tâches familiales. Parce que résultant de l'activité même de la faculté sexuelle, ces biens rentrent donc aussi dans sa finalité.

Mais, qu'on le remarque bien, ils sont essentiellement consécutifs à la constitution différente des sexes et à la nécessité de leur union pour la propagation de la vie; ils résultent uniquement d'une activité à laquelle pousse un instinct dont le but premier est la conservation de l'espèce. C'est pourquoi on les appelle des fins *secondaires*, c'est-à-dire subordonnées à une autre finalité, antérieure à eux, à laquelle on ne peut donc les opposer.

C'est précisément la différence essentielle entre l'acte conjugal simplement stérile et l'acte onaniste. Le premier sans rien supprimer de la finalité première réalise les fins secondaires du mariage et, par là, perfectionne l'espèce dans les époux qui ont ces relations. L'acte onaniste viole d'abord la finalité première de l'acte sexuel pour y chercher — vainement d'ailleurs — la réalisation d'une utilité purement individuelle. Car quoi qu'ils en aient, les époux fraudeurs contredisent en même temps la finalité secondaire de la vie sexuelle. Nous l'avons dit plus haut. Par sa nature, l'onanisme tend au mal physique, psychologique et moral de ceux qui violent ainsi la loi naturelle.

Malice grave de l'onanisme.

Intrinsèquement coupable parce que contraire à la loi naturelle, l'onanisme conjugal est-il toujours *gravement* coupable ?

Il faut répondre affirmativement. D'abord à cause de son opposition *directe* à un ordre naturel *essentiel*. Peu de moralistes mentionnent ce motif, préférant justifier leur assertion par le caractère *contre nature* de ce péché. Peut-être y a-t-il avantage à ne pas franchir d'un bond les étapes de la démonstration.

L'onanisme, comme tout péché de luxure, dont il n'est qu'une espèce, est *grave de sa nature*. En effet, en détruisant un ordre essentiel à la nature humaine, il s'oppose directement à la fin dernière de l'homme (1).

Nous l'avons dit plus haut. De même que la nature du composé humain implique essentiellement la subordination du corps à l'âme, de la vie végétative et de la vie sensitive à la vie intellectuelle et morale, ainsi la nature de l'homme constituée par Dieu en deux sexes implique essentiellement la subordination de la vie sexuelle à la propagation de l'espèce et la subordination de l'union des sexes au perfectionnement physique, intellectuel et moral de l'espèce. Or l'onanisme viole directement et gravement cet ordre. Il est donc grave de sa nature.

Etant donné ce qu'on appelle l'onanisme conjugal, il est inutile de démontrer qu'à la gravité de nature s'ajoute ici la gravité de matière. L'intention même des onanistes leur fait poser des actes où est gravement et, si possible, totalement compromis le bien auquel tend l'activité même de la faculté sexuelle. Cela suffit à établir sa gravité.

Mais tous les moralistes, à la suite des saints Pères et des documents pontificaux, affirment qu'il est *particulièrement* grave et honteux, parce que constituant un « acte contre nature ». A ce titre, il est plus coupable, par exemple, que la fornication.

D'après saint Thomas, un acte de luxure est « contre nature »,

(1) Sur cette notion du péché mortel, cf. Card. BILLOT, s. I., *De personali et originali peccato* 4, p. 32, ss.

quand il répugne à l'ordre naturel même de l'acte vénérien, qui convient à la nature humaine. Il ajoute et démontre que c'est là une malice particulièrement grave et honteuse.

Un mal, dit-il, est d'autant plus grave qu'il atteint davantage le principe du bien, qu'il corrompt davantage sa source elle-même Or la nature est la source même où la raison puise les principes de toute action humaine. Ainsi dans l'ordre spéculatif, l'erreur qui affecte les connaissances fournies à l'homme par la nature elle-même, est l'erreur la plus funeste et la plus honteuse. En effet, une pareille erreur détruit nécessairement une foule de connaissances dépendant directement de ces premiers principes. De même dans l'ordre de l'action. Les actes qui contredisent ce que la nature veut immédiatement, ce qu'elle règle *elle-même*, vicient le bien à sa source même et sont plus graves que des actes, qui, en respectant les lois de l'activité naturelle, n'observent pourtant pas l'ordre qu'elle impose. C'est ce qui arrive dans les actes de luxure contre nature, l'onanisme, la sodomie, la bestialité : ils sont plus graves que la fornication ou même l'adultère ($2^a 2^{ae}$, q. 94, a. 10-11).

L'onanisme n'est pas seulement une violation de l'ordre de la raison dans l'usage de la faculté sexuelle, comme tout péché de luxure. Il atteint cet ordre en pervertissant l'acte même dans lequel elle se réalise. Ce désordre n'existe pas au même degré dans toutes les formes d'onanisme, il est moindre dans l'expulsion ou la destruction du liquide séminal après les rapports complets que dans l'usage d'un préservatif et moindre dans celui-ci que dans l'acte interrompu, qui aboutit uniquement à un acte solitaire.

Si toute la Tradition en fait un acte particulièrement grave et honteux, le motif en est sans aucun doute que ce désordre, à la fois par son objet et son mode de réalisation, avilit particulièrement l'homme. N'oublions pas toutefois qu'il n'est ni le plus grave des péchés de luxure, puisque moins « contre nature » que l'homosexualité, ni surtout le plus grave des péchés, bien qu'il devienne facilement la cause d'autres fautes beaucoup plus graves que lui, par exemple l'avortement.

Enfin cette gravité résulte uniquement du caractère spécifique de l'onanisme : péché de luxure contre nature. *Au concret*,

d'autres péchés d'impureté, beaucoup moins graves spécifiquement, pourraient être bien plus répréhensibles que lui, à cause des circonstances, par exemple le concubinage (1).

Quelques objections.

A cette doctrine et à ces arguments l'on ne manque pas de faire des objections avidement accueillies par tous ceux auxquels la loi naturelle impose de durs sacrifices ou même simplement la renonciation à une vie conjugale affranchie de toute charge (2). Plusieurs attaquent les principes mêmes de la morale naturelle; les réfuter pleinement déborderait donc les cadres de cet article (3).

Nous ne pouvons toutefois les passer entièrement sous silence dans la mesure où elles touchent directement notre sujet.

Puisque tout le progrès de la civilisation, nous dit-on, est une conquête incessante sur la nature, un asservissement de ses lois à nos besoins et à notre jouissance, un contrôle de plus en plus étendu de ses forces par la raison humaine, pourquoi serait-il interdit de régler l'activité spontanée de nos facultés sexuelles, d'en soumettre les résultats au contrôle de la raison (4)?

Il y a ici plus d'une confusion. La première consiste à mettre sur le même pied les créatures matérielles ou les animaux, qui sont de purs moyens pour l'homme et la nature humaine, avec ses lois *morales* inviolables. Ensuite tout notre progrès consiste à

(1) Cf. A. Castillon, s. i., *Peccata secundum naturam* dans *N. R. Th.*, 1920, p. 429, ss.

(2) Une féministe allemande, Marianne Weber, écrit par exemple: « Du point de vue des idéals de la civilisation, la régularisation du nombre des enfants s'impose aujourd'hui absolument. Nous avons dès lors à contredire la nature et devons sans hésiter renoncer à l'éthique naturelle, si nous ne voulons pas nous empêtrer dans de nouveaux mensonges ». Cité par M. Laros, *o. c.*, p. 206.

(3) Les objections les plus *modernes* sont reproduites par Laros, dans *Hochland, l. c.* p. 206 et 207; il ajoute qu'on n'y a donné jusqu'ici aucune réponse satisfaisante. Une pareille affirmation ne laisse pas que d'étonner, quand on pense qu'une de ces objections porte sur l'obligation même d'observer toujours la loi naturelle.

(4) Cette objection a empêché le comité anglais de la moralité publique de déclarer « contre nature » l'emploi des moyens anticonceptionnels. D'après *W. Breen, Irish eccl. Rec.*, 1931, 472. Elle est reprise avec force par les principaux théoriciens de l'eugénisme matérialiste.

faire réaliser aux créatures leur fin, en mettant leur activité naturelle à notre service. Capter l'eau courante ou l'air pour leur faire mouvoir une roue n'est pas contredire la loi naturelle de la pesanteur, violenter la nature de l'eau ou de l'air. Cette loi, nul ne saurait d'ailleurs la contredire. L'abus commencera là où l'homme s'en servira pour causer un mal physique ou moral.

Faire servir l'activité sexuelle à la satisfaction de son plaisir en *excluant* son rôle pour l'espèce est un acte immoral, parce qu'il contredit les lois de la raison. Loin d'être un contrôle de celle-ci sur une loi physiologique, cet acte est un asservissement de la raison à un instinct. Il ne perfectionne pas l'acte de la nature, il le violente et l'avilit.

C'est la réponse à opposer à d'autres applications erronées du même principe. Nous corrigeons, dit-on, notre propre nature pour la faire mieux servir à nos fins. On corrige la vision par des verres de lunettes, on la renforce par le télescope ou le microscope ! On s'oppose à l'activité naturelle des muscles, des glandes, des artères, etc., pour accroître son bien-être ou son rendement, on va jusqu'à supprimer certains organes quand leur présence devient nuisible. Pourquoi n'est-il point permis de corriger l'excès de fécondité des actes sexuels quand les circonstances imposent absolument cette restriction ?

Tous les organes de la vie individuelle ont pour fin suprême le bien *de l'individu* tout entier : ils sont *essentiellement* les parties d'un tout, auquel ils sont *subordonnés*. Quand un organe infecte le corps qu'il doit servir, le suppprimer c'est agir conformément à la loi naturelle de la conservation ; une amputation peut devenir un devoir. L'homme n'agit donc contre la finalité de ses organes que s'il s'en sert d'une manière qui est nuisible à tout l'individu. Les verres de lunette, le télescope et le microscope perfectionnent la vue et la traitent en pleine conformité avec sa nature.

D'ailleurs l'homme ne peut pas disposer à son gré de son corps lui-même, il n'est pas le maître absolu de cette partie essentielle de sa personne et doit donc la traiter conformément à sa nature. Ainsi il ne peut pas mutiler un organe encore sain pour éviter certaines tentations, il ne peut se détruire pour échapper à de

grandes souffrances physiques ou morales. L'onanisme est une mutilation de la nature dont il contredit la loi.

Le véritable contrôle de la raison sur l'activité sexuelle s'exerce en la modérant d'après les lois de la nature humaine.

Dès lors, s'il est certain par exemple que les conséquences des relations conjugales mettront gravement la vie en danger, la raison dicte qu'il faut s'en abstenir (1).

Mais la loi naturelle elle-même n'impose-t-elle pas parfois, en cette matière, des devoirs contradictoires ? D'une part le besoin de relations peut être impérieux, par exemple chez de jeunes époux; d'autre part les conditions de santé ou de fortune peuvent interdire absolument des relations fécondes. Dans ce conflit à quoi est-on tenu ?

On est tenu d'abord à s'abstenir de tout acte qui est intrinsèquement mauvais et ce devoir s'impose sans limites. Ensuite le conflit est-il aussi évident qu'on l'affirme ? L'obligation d'avoir des relations peut résulter d'un devoir de justice : un des époux les exige dans les limites de son droit; ou d'un devoir de charité : éviter au conjoint le danger prochain de succomber à une grave tentation, de se méconduire, ou sortir soi-même d'un danger semblable, ou bien encore ne pas refuser au conjoint une preuve d'amour et de fidélité dont la privation le peinerait gravement.

Si des raisons impérieuses s'opposent à des relations normales, l'abstention ou le refus n'est contraire ni à la justice, ni à la charité. Reste le danger du consentement au mal. Celui-ci doit être écarté par l'emploi des moyens surnaturels opposés à toute tentation grave et, dans la mesure du possible, par des mesures de prudence, comme le lit séparé.

On ne peut donc parler d'un véritable conflit puisqu'en face du devoir *certain* d'éviter une pratique onaniste ne se trouve jamais un devoir certain d'avoir des relations qui devraient absolument rester infécondes.

(1) Beaucoup de médecins exagèrent singulièrement les dangers de la maternité, aujourd'hui beaucoup diminués par les progrès de la chirurgie et de l'asepsie. Cf. Dr Clément, *Le droit de l'enfant à naître*, livre dont on ne saurait assez conseiller la diffusion.

Les difficultés suivantes touchent surtout à la démonstration de la malice intrinsèque des pratiques anticonceptionnelles. Dans la plupart des théories modernes du mariage on fait de la satisfaction de l'amour la loi suprême de la communauté des sexes (1). Poussé jusqu'en ses dernières conséquences ce principe aboutit logiquement à justifier l'union libre. Evidemment un catholique n'admettra pas de pareilles erreurs. Mais il ne comprendra pas toujours en quoi consiste la fausseté du principe et comment il faut le réfuter.

Nous avons répondu à cette objection en montrant pourquoi l'apaisement de la concupiscence et l'aide mutuelle que les époux trouvent dans leur union, tout en étant des fin *essentielles* de l'union conjugale, restent toujours subordonnées à la fin première.

M. Laros a raison de dire que l'amour et l'union des conjoints dans le mariage suffisent à justifier les rapports entre eux, rapports qui, considérés en eux-mêmes, sont un acte moralement indifférent. Mais il a tort de se demander pourquoi cette fin personnelle ne suffit pas à justifier des actes d'où l'on excluerait la fin de l'espèce. Celle-ci est atteinte dans l'acte onaniste; elle ne l'est pas dans l'acte stérile par défaut des conditions *naturelles* de fécondation.

A la démonstration de la malice intrinsèque et surtout *contre nature* de l'onanisme, on oppose des exemples qui semblent prouver que contredire la finalité d'une faculté naturelle n'est pas nécessairement une faute, encore moins une faute grave. Ainsi raser régulièrement une barbe que la nature s'obstine à reproduire n'est pas une faute. Marcher sur les mains n'est pas toujours une faute, encore moins nécessairement une faute grave (2). Le mensonge, ajoute-t-on, est un acte intrinsèquement mauvais et cependant véniel de sa nature.

Pour que l'objection portât, il faudrait démontrer que certains actes sont honnêtes bien qu'ils soient contraires à la loi naturelle ou légèrement coupables bien qu'ils contredisent la finalité

(1) Cf. ZEIGER, S. I., *Nova matrimonii definitio?* dans *Periodica*, 1931, p. 41, ss.
(2) Cf. W. BREEN dans *Ir. eccl. Rec.*, l. c., 471.

même d'une faculté, s'y opposent complètement et la détruisent.

Tenons-nous en aux trois exemples cités. La production des poils de la barbe a pour fin une certaine protection de l'épiderme et par là un bien essentiellement ordonné au bien-être physique total. Il faudrait donc, pour commettre une faute, détruire les folicules pileux au prix d'un dommage pour le corps au service duquel il sont destinés. L'objectant ne maintiendra pas sans rire qu'on viole la nature en réduisant la barbe à une longueur inoffensive... et dès lors, pas davantage, à la couper au ras de l'épiderme, aussi longtemps que celui-ci n'en doit point souffrir!

Quant aux muscles des mains et des bras, leur souple résistance a pour but d'aider l'individu à poser tout acte utile à sa personne et auquel ils sont adaptables. Ils sont aussi bien destinés à saisir les objets qu'à les écarter, à nous éloigner d'eux qu'à nous en rapprocher, à soutenir le corps appuyé sur eux qu'à maintenir son équilibre en toute autre position!

Si quelqu'un a un bon motif de s'appuyer sur eux pour marcher, il ne va en aucune manière à l'encontre de leur finalité intrinsèque. Au contraire, il s'y conforme pleinement. Marcher la tête en bas présente, on ne peut le nier, des inconvénients pour la santé! Il faut donc qu'un bien réel et supérieur au malaise justifie cette attitude anormale; autrement elle sera coupable. Il faudra de nouveau que le désordre physique devienne important pour que l'acte soit grave. La fin des organes destinés au bien-être de l'individu n'est gravement compromise que si l'acte nuit gravement à ce bien-être. Dans l'acte d'onanisme, la fin première de l'acte sexuel est purement et simplement exclue, supprimée et contredite, car la faculté sexuelle n'est pas ordonnée à l'utilité ou à la jouissance de l'individu.

Il n'est pas possible de discuter ici en quoi consiste la malice du mensonge. Contentons-nous de dire que s'il est contraire à la loi naturelle, il ne *contredit* par lui-même la finalité d'aucune faculté (1). Le bien dont il prive, *comme tel*,

(1) La communication de la pensée n'est qu'*une des fonctions* du langage, et le *langage* un perfectionnement artificiel de la faculté d'émettre et de moduler des sons! Cf. *N. R. Th.*, 1928, p. 54, s.

le prochain étant uniquement la connaissance d'une pensée *individuelle*, il ne constitue pas un désordre grave *de sa nature*. Il ne le devient que par les circonstances, c'est-à-dire quand l'erreur à laquelle le prochain est induit par le mensonge lui cause un dommage grave; mensonge qui met en danger la foi, qui induit en erreur sur des vérités absolument nécessaires à la vie morale, qui empêche le prochain d'acquérir un bien matériel ou spirituel important, etc.

Une dernière objection. Pourquoi tout acte d'onanisme est-il grave, même quand le dommage qu'il cause est de peu d'importance ? Cette difficulté vient spontanément à l'esprit de beaucoup de gens, en pensant d'abord au nombre de relations conjugales infécondes, ensuite à la licéité des mariages entre personnes certainement stériles, enfin au dommage souvent minime d'un acte onaniste isolé au point de vue psychologique ou moral.

Elle trahit, en réalité, une conception purement utilitariste de la loi morale et une réelle inintelligence de ce qui constitue le mal moral. Celui-ci est une opposition de la volonté humaine à la volonté divine. Sa gravité dépend tout entière de la relation dans laquelle il met l'homme par rapport à Dieu. Sans doute, pour qu'une faute soit grave elle suppose un objet d'une importance telle que l'ordre voulu par Dieu soit gravement atteint et troublé, d'où résulte un obstacle absolu à la fin dernière. Mais le désordre ne se traduit ni nécessairement, ni toujours par un mal temporel. Le blasphème, le doute contre la foi, le désir de la mort du prochain, etc., ne troublent en rien l'ordre physique; ce sont pourtant des désordres graves au point de vue moral.

Or, c'est à ce point de vue qu'il faut juger l'acte d'onanisme. S'il est vrai qu'il est incompatible avec la loi naturelle de l'espèce, en contradiction avec elle, il s'oppose à une volonté divine portant sur un ordre essentiel dans la nature humaine, plus encore que l'appropriation des biens matériels. Dès lors la volonté dont il est l'objet est gravement coupable, même si d'un acte isolé ne résulte pas un mal temporel grave.

J. CREUSEN, S. I.

L'activité missionnaire protestante

Pour se rendre compte de l'importance croissante de l'effort missionnaire protestant, il suffit de planter trois jalons et de fixer trois dates (1).

En 1792, plus de 250 ans après la révolte de Luther, il n'y avait guère de missions protestantes. A part le Groenland où les Esquimaux avaient été officiellement évangélisés par le Danemark; et quelques établissements coloniaux des Hollandais ou des Danois rien de solide n'existait. Quatre sociétés représentaient tout l'effort de l'Église réformée, avec 190 missionnaires, dont 137 étaient des Frères Moraves et presque tous les autres des ministres pour les colons blancs bien plus que des évangélistes pour les païens. Parmi eux pas un seul Anglais, pas un Américain. Les ressources financières étaient minces : la *Society for the Propa-*

(1) Cet article fait partie d'une étude générale sur les « *Principes et méthodes de l'activité missionnaire en dehors du catholicisme* », qui paraîtra, au cours de cette année 1932, dans l'*Histoire des Missions* publiée par M. le Baron Descamps.

Bibliographie sommaire. — Weitbrecht a publié pour le *Board of Study for the Preparation of Missionaries*, une *Bibliography for Missionary Students*. Nous nous contenterons d'indiquer quelques-uns des principaux ouvrages indispensables à qui veut se faire une idée de l'activité missionnaire protestante. Les actualités sont données dans les listes trimestrielles de l'*International Review of Missions*. Nous ne répétons pas ici les ouvrages, qui seront signalés en note. — Bliss, *Encyclopaedia of Missions*, 2 vol. 1891. — Canton, *The History of the British and Foreign Bible Society*, 5 vol. 1904. — Dennis, *Christian Missions and Social Progress*, 1897, 2 vol. en 3 tomes, plus un vol. de statistiques. — Graham, *Missionary Expansion since the Reformation*, 1900. — Hough, J., *The History of Christianity in India*, 5 vol., 1839. — Johnston, T., *Introduction to Christian Missions*. — Lovett, *History of the London Missionary Society*, 2 vol., 1899. — Marshman, J., *The Life and Times of Carey, Marshman and Ward*, 2 vol., 1859. — Mason, A., *Outlines of Missionary History*, 1912. — Pascoe, *Two Hundred Years of the Society for the Propagation of the Gospel*, 2 vol. — Sherring, *The History of Protestant Missions in India*, 1875. — Stock, *History of the Church Missionary Society*, 3 vol., plus un vol. de supplément. — Speer, *Presbyterian Foreign Missions*. — Richter, *Indische Missionsgeschichte*, 2e édition, 1921. — *Report of the Jerusalem Meeting of the International Missionary Council*, 1928, 6 vol. — *World Missionary Conference* (Edinburgh), 9 vol., 1910.

gation of the Gospel in Foreign Parts, fondée en 1701, disposait d'environ 2.000 livres sterling (1).

De plus d'immenses régions restaient vacantes, sans aucune occupation missionnaire de la part des protestants. C'était le cas de toute l'Afrique, même l'Afrique australe, où l'évangélisation des noirs était légalement prohibée. La Chine, l'Inde presque entière, l'Indochine, le Japon, l'Amérique du Sud et l'Amérique centrale demeuraient, pour des raisons diverses, fermés à la pénétration protestante. Coligny avait bien essayé de fonder au Brésil, à Rio de Janeiro, une colonie protestante avec Villegagnon comme chef et une bande de théologiens calvinistes venus de Genève comme prédicants (1555), mais la discorde avait éclaté au sein du groupe. On s'était battu au sujet de l'Eucharistie et l'essai de mission avait piteusement échoué avant même que les Portugais n'eussent reconquis le territoire. A Formose, les Hollandais en 1624 avaient pris pied et construit le fort de Nova Zelandia. En 1627, Georges Candidius y était arrivé, premier missionnaire protestant, suivi en 1631, par Robert Junius, qui essaya de convertir les indigènes en leur parlant le néerlandais; puis, reconnaissant que la méthode échouait, monta quelques écoles dans le Nord de l'île et déclara avoir fait des adeptes par milliers (2). Mais en mai 1661, Kochinga, une sorte de pirate chinois, débarquait à Formose avec une armée, prenait par siège le fort de Nova Zelandia et supprimait toute trace de ce christianisme superficiel dans l'île entière (3).

Le principal résultat de la mission protestante dans le monde avait été de ruiner les missions catholiques portugaises de Ceylan et de l'Indonésie. Le bloc immense du paganisme restait hors de ses prises.

En 1900, au lieu de 190 missionnaires, les protestants en comptent 18.164, auxquels il faut ajouter plus de 4.000 indigènes, ordonnés pour le ministère et faisant fonction de ministres. Au

(1) Cf. GRAHAM, F., *The Missionary Expansion of the Reformed Churches*, p. 81.

(2) Cf. BROWN, *History of the Propagation of the Gospel...*, I, p. 25.

(3) Cf. BROWN, *op. cit.*, p. 18.

lieu de 4 sociétés missionnaires, il y en a 558. Les revenus officiels de ces sociétés totalisent plus de 3 millions de livres sterling. La Bible protestante circule en 416 langues ou dialectes, avec une distribution annuelle de plus de 3 millions de volumes. En pays de mission, les protestants possèdent 159 imprimeries, qui lancent dans le public, chaque année, plus de 380 millions de pages (1). Tous les pays, sauf le Thibet, l'Afghanistan, quelques portions de l'Afrique centrale ou quelques îles du Pacifique, sont occupés par des stations missionnaires. En même temps, pour soutenir cet effort, les œuvres métropolitaines se sont développées partout et les Universités elles-mêmes, comme Oxford ou Cambridge, ont assumé des missions en Afrique ou aux Indes (2).

Passons à l'année 1923, la dernière qui nous fournisse des statistiques générales. Cette fois au lieu de 18.000 missionnaires, les protestants en comptent 29.000; au lieu de 4.076 pasteurs indigènes, ils en ont 10.493. Le revenu annuel des Sociétés touche 15 millions de livres sterling. La distribution des Bibles atteint plus de 10 millions de volumes par an, et le nombre des « baptisés » dépasse 6 millions et demi (3).

Ces faits brutaux demandent à être expliqués et compris, mais une remarque préalable s'impose avant tout examen. La voici. Il est extrêmement dangereux de comparer les statistiques des missions protestantes et des missions catholiques pour en tirer des conclusions, car, sous des termes souvent très semblables, ce sont des réalités très différentes qu'on désigne de part et d'autre.

Les « missionnaires » catholiques sont très nettement définis par leur profession religieuse ou leur état ecclésiastique; les « missionnaires » protestants englobent dans les statistiques de certaines sociétés tout le personnel médical ou infirmier. D'autres comme la *Society for the Propagation of the Gospel* ne comptent que les clergymen, à l'exclusion des laïcs et des femmes; mais sans défalquer les clergymen indigènes; d'autres comme la *Church Missio-*

(1) Cf. DENNIS, *Centennial Survey of Foreign Missions.*

(2) Cf. ANDERSON-MORSHEAD, *History of the Universities Mission in Central Africa*, 2e éd., 1899.

(3) Cf. *World Missionary Atlas*, 1923.

nary Society incluent dans le tableau des laïcs et les femmes mais défalquent les indigènes. Le mot « *ordained* » employé dans le vocabulaire protestant n'est pas plus clair. Pour certaines dénominations : *Church of England, Episcopaliens* d'Amérique, *Presbytériens* d'Écosse, il suppose une ordination d'apparence sacramentelle et consacrant un état de vie permanent. Chez les Baptistes, les Méthodistes, et en général chez les Non-conformistes, la seule ordination est une « députation », une nomination, réglée par contrat comme toute désignation d'emploi, et qui cesse à fin de terme.

Le terme de *baptized* prête lui-même à des erreurs : certaines sectes, comme les Baptistes, n'acceptant pas et ne pratiquant pas le baptême des enfants. Le mot « *communicants* » signifie dans l'Église d'Angleterre le groupe des baptisés qui viennent réellement à l'Office de la Cène. Ailleurs on y fait entrer tous les baptisés non excommuniés.

Il est superflu de signaler qu'aucun de ces termes n'a d'équivalent strict en catholicisme et que, dès lors, les comparaisons sont fallacieuses.

Néanmoins, toutes ces réserves étant faites, il reste que la mission protestante a réalisé au cours du XIX^e^ siècle un progrès énorme, et que pendant le premier quart du XX^e^ elle a maintenu et développé largement ses positions. Pour les champs de mission, le protestantisme a l'avantage sur les catholiques au Japon, en Corée, en Australie et en Nouvelle-Zélande, dans le Sud africain, chez les Noirs d'Amérique où sa prépondérance sur nous est écrasante, en Nigérie, à la Côte-d'Or et en général dans les Colonies anglaises de l'Afrique occidentale. De plus, il s'est mis, depuis 25 ans surtout, à attaquer les « pays pontificaux », les pays de catholicisme romain. En même temps, il fait un énorme effort pour gagner les sympathies et même l'alliance des églises orthodoxes du Proche-Orient. L'annexion des Philippines par l'Amérique a permis à la propagande protestante de s'infiltrer efficacement, par l'école officielle et neutre, dans ce bloc de 10 millions de catholiques et les observateurs les moins pessimistes s'accordent à juger la situation religieuse de l'archipel comme extrêmement grave.

L'Amérique du centre et du sud est fortement travaillée, tout comme Cuba ou Haïti.

Il nous faut donc expliquer deux choses : la carence missionnaire de la Réforme pendant ses 250 premières années; et l'éveil soudain de sa propagande avec l'éclosion du XIX^e siècle.

Se présentant comme une amélioration, un rajeunissement, un retour aux origines et donc une libération d'énergies spirituelles entravées jusqu'alors par les « tyrannies romaines », la Réforme aurait dû, semble-t-il, se manifester aussitôt par un grand mouvement d'expansion missionnaire, par une lutte de propagande entre catholiques et protestants pour la conquête spirituelle du monde païen.

Il n'en fut rien. Deux siècles après la Réforme, en 1728, les protestants eux-mêmes étaient forcés de le reconnaître (1).

Comment s'explique cette apathie ?

On a dit, non sans naïveté, que le protestantisme « éclatant sur les nations de l'Europe, comme le soleil du matin après une nuit longue et ténébreuse » s'était tellement occupé « à poursuivre la superstition jusque dans ses retraites les plus cachées » et à « propager la lumière de l'Évangile dans les royaumes chrétiens ignorants » qu'elle n'avait plus eu de forces disponibles pour songer au monde païen (2).

Pareille affirmation est démentie par les faits les plus évidents. La Réforme, pendant lontemps, condamna positivement toute entreprise missionnaire, non pour des raisons d'opportunité pratique, mais en principe et absolument. Elle se moqua et s'indigna, par l'organe de ses théologiens les plus autorisés, du zèle missionnaire des catholiques. Elle y vit une preuve de leur aveuglement et de leur perversité.

Lorsqu'en 1590, Adrien Saravia, pasteur réformé à Anvers puis à Bruxelles, puis doyen de Westminster, publia un traité sur le

(1) « *Quantum hic dolendum sit! cum tam multi tantique apud Pontificios viri... rem missionariam tractare et adornare haud dedignati sint... inter nostrates... nullos esse* ». T. B., *De enunciando Evangelio*, London, 1728.

(2) Brown, Rev. W., *History of the Propagation of Christianity among the Heathen since the Reformation*, 1854, I, p. 1.

devoir d'évangéliser le monde entier (1), Théodore de Bèze (en 1592) ne lui répondit pas qu'on y songerait plus tard parce qu'on réglait d'abord leur compte aux « pontificii », mais tout crûment que cette obligation n'existait pas; qu'elle concernait les seuls apôtres et qu'elle avait pris fin avec le Ier siècle. L'évangélisation du monde, on devait la laisser à ces « sauterelles vomies récemment par l'enfer et qui portent avec hypocrisie le nom de Jésus » (2). C'était tout ce que la Réforme officielle avait à dire des missions, quarante ans après la mort de François-Xavier.

Théodore de Bèze n'est pas un isolé. Johann Gerhard († 1637), le plus grand théologien, l'*Architheologus* de la Réforme, après Mélanchthon, revient à la charge contre Saravia. L'idée d'une obligation missionnaire quelconque lui est odieuse. Elle lui semble impie. L'ordre de prêcher l'Évangile dans tout l'univers est devenu caduc avec la mort des apôtres, qui l'ont d'ailleurs intégralement accompli. Pour se débarrasser du devoir missionnaire Gerhard ne recule pas devant l'absurdité flagrante. Il affirme qu'à l'époque des apôtres l'Évangile a été effectivement prêché au monde entier, jusque dans ses parties les plus reculées, puisque saint Paul déclare qu'il fructifie *in toto mundo*, dans tout l'univers (3).

A la même époque, la Faculté de théologie de Wittenberg, consultée sur l'interprétation qu'il faut donner au texte de saint Paul et à l'ordre d'évangéliser le monde entier, répond gravement que cet ordre ne concerne et n'a jamais concerné que les seuls apôtres. C'était un *personale privilegium*, dont aucun mortel n'a pu hériter. Tant pis pour les païens qui ignorent Dieu; ils sont des *peccatores* et à vouloir les soustraire au châtiment qu'ils méritent, on s'insurge contre les lois de la justice divine (4).

Il n'est pas difficile de découvrir le ressort secret de cette exé-

(1) *De diversis ministrorum evangelii gradibus sicut a Domino fuerunt instituti.* Cf. WARNECK, *Abriss einer Geschichte der protestantischen Missionen*, 10e éd., 1913, p. 19.

(2) Cf. THEOD. DE BEZE, *Ad tractationem de ministrorum evangelii gradibus ab Hadriano Saravia Belga.*

(3) Cf. *Loci Theologici*, locus 24, éd. de Tübingen, 1774, t. 13, § 220.

(4) Cf. ROBINSON, *History of Christian Missions*, p. 44.

gèse. Si les protestants tenaient si fort à réserver aux seuls apôtres, comme un privilège, le droit d'évangéliser le monde; s'ils se fâchaient à l'idée que ce privilège pût être étendu à des successeurs, c'est parce que, dans le lointain, ils voient surgir par analogie les droits du successeur de saint Pierre et les « prétentions » pontificales. Le *Tu es Petrus* ne s'applique qu'à la personne de Pierre, ont-ils répété. Si le *Docete omnes gentes* se continue, dans toute sa force, après la mort des apôtres, on pourra en tirer argument pour étendre le *Tu es Petrus* et le *aedificabo Ecclesiam* aux successeurs de Céphas, et, plutôt que de favoriser les « Romains » dans la controverse, il vaut mieux affirmer que les douze apôtres ont parcouru la Chine, l'Inde et les deux Amériques.

L'idée anti-missionnaire se cristallisa en institution dans le protestantisme.

Lorsqu'en 1792, William Carey, un savetier baptiste, demandera ingénument pourquoi le précepte formel de l'évangélisation du monde entier est négligé par les confessions protestantes et quand il dénoncera cette négligence dans son fameux sermon de Nottingham, ses coreligionnaires, outrés, l'appelleront un « misérable illuminé » et lui répéteront que, de toute évidence, ce commandement du Christ ne vise que les apôtres, puisque « s'il en était autrement, tout le monde devrait être missionnaire » (1).

Ces faits nous permettent d'écarter une seconde explication — notoirement insuffisante, elle aussi — de la carence protestante. On a dit que, si la Réforme n'avait guère entamé la conversion du païen pendant les deux premiers siècles de son existence, le motif en était d'ordre géographique et politique. L'Espagne et le Portugal se partageaient l'empire du monde extérieur; la liberté des mers n'existait pas. Comment les protestants continentaux auraient-ils pu organiser des missions en Asie ou en Amérique?

Il est exact qu'avant la défaite de la Grande Armada (1588) l'Angleterre existait à peine comme puissance navale; il est vrai que les protestants de Hollande ne lancent leur déclaration d'in-

(1) Cf. SMITH, G., *The Life of William Carey, shoemaker and Missionary*, 2e éd., 1887, p. 29.

dépendance qu'en 1581; il est non moins incontestable que l'Allemagne allait être ravagée par la Guerre de Trente ans (1618-1648), qui morcellera le pays en plus de 300 petits États, qui ruinera les finances et fera disparaître plus du tiers de la population; mais cette situation d'infériorité a pris fin pour l'Angleterre et la Hollande dès le début du XVII^e siècle, et, tandis que leur prépondérance maritime s'accroît prodigieusement, que leur empire colonial s'étend, l'activité missionnaire reste nulle ou languissante. Les XVII^e et XVIII^e siècles sont presque stériles.

D'ailleurs, même dans l'impossibilité matérielle d'évangéliser le monde, les âmes désireuses gardent le regret de l'inaction. Ce regret, nous l'avons vu, est totalement absent de la littérature protestante de l'époque; et la théologie de la Réforme n'en supporte même pas la pensée.

Faut-il, pour expliquer la stérilité missionnaire des premiers siècles de la Réforme, recourir aux doctrines calvinistes de la prédestination et de la réprobation absolues et antécédentes ? Puisque Dieu a, de toute éternité et sans aucune considération de leur mérite ou de leur démérite, choisi irrévocablement ceux-ci pour glorifier sa bonté dans le Ciel et ceux-là pour témoigner de sa justice dans l'enfer, et puisque ce plan divin est infailliblement réalisé, tout effort pour faire sortir les réprouvés de leur catégorie est absurde. Dès lors, pense-t-on, l'activité missionnaire n'avait pas de sens. Le fatalisme théologique quant au sort éternel de l'humanité entraînait la paralysie de l'apostolat.

Il est exact que parfois, dans leurs controverses, les protestants ont eu recours à ce système de la réprobation antécédente et absolue, pour se dispenser de tenter le salut des païens, « vases de colère destinés à périr »; mais il faut remarquer que jamais ils n'ont tiré ces conclusions de fatalisme absolu quand ils ont fait la guerre religieuse aux « papistes ». Ils ont bel et bien voulu gagner ceux-ci. Ils ont prêché la foi nouvelle à l'intérieur de l'Europe. Pourquoi, dès lors, le fatalisme, inopérant ici, serait-il devenu paralysant ailleurs ? Ce fatalisme n'était d'ailleurs pas aussi simple qu'on l'imagine (pas plus que le fatalisme musulman). Un certain nombre de distinctions subtiles permettaient de sauver dans

la pratique le jeu spontané des facteurs humains; tout comme plus tard les Jansénistes réussiront à faire coexister dans la même vie la croyance à la grâce invincible et les exigences d'un ascétisme stoïcien.

Le motif de la carence missionnaire de la Réforme n'est pas d'ordre accidentel. Il tient à l'essence même du protestantisme qui est responsable de la stagnation incontestable de ces deux premiers siècles.

Rejetant, avec l'autorité du pape et même celle des évêques, toute unité organique dans l'Église, le protestantisme des origines se morcela immédiatement en églises nationales ou régionales. Le « prince » séculier prenant la place du chef spirituel, le souci du monde à convertir n'avait plus de raison d'être que dans la mesure où ce monde à *convertir* représentait un territoire à *conquérir*. Aussi nous voyons les missions protestantes des origines se développer uniquement comme des extensions du domaine de la Couronne — ce fut le cas du Groenland danois — ou comme des annexes de la colonisation — ce fut le cas des Hollandais à Java. Le *cujus regio, illius religio*, entraînait comme une conséquence inéluctable la restriction de tout apostolat au-delà des frontières. Aucun « prince » n'était disposé à financer, hors de ses états, des entreprises apostoliques, et l'église protestante, asservie à l'autorité temporelle, perdait par le fait même tout pouvoir d'extension et toute initiative autonome.

Cette laïcisation de l'église protestante n'était elle-même que le résultat d'un appauvrissement de la doctrine chrétienne. La Réforme des débuts ne comprit le christianisme que comme une « justification », une manière de se débarrasser du péché par la foi, un message de pardon. Dieu ayant promis ce pardon à ceux qui auraient foi dans cette promesse, et celle-ci étant consignée dans la Bible, le cycle des vérités « dynamiques » se trouvait prodigieusement rétréci; le mécanisme spirituel du pardon, avec une certaine police des mœurs chrétiennes, l'Église n'avait plus à s'occuper d'autre chose. La vie sociale, politique, scientifique, le mariage et la profession, le monde et son organisation, tout cela est abandonné au pouvoir civil. La mission est réduite

à la présentation de la Bible aux païens : cette Bible que l'on affirme, contre toute évidence, être claire pour n'importe quel lecteur, et ces païens que la théologie calviniste décrit comme des réprouvés.

Le protestantisme n'est devenu missionnaire que dans la mesure où il a réintégré sous une forme quelconque certains des éléments catholiques, rejetés par lui à ses débuts. Aussi ce sont les *Dissenters*, les dissidents du protestantisme, ceux que les protestants officiels appelaient les *déformateurs* et qu'ils dénonçaient comme piétistes catholicisants, ce sont ces groupes qui, les premiers, ont repris à leur compte l'idée et l'activité apostoliques. Les églises établies ont suivi, mais là encore le mouvement n'a été possible que grâce à la pénétration des idées piétistes et à la « réforme de la Réforme ».

Il nous reste à indiquer brièvement les principales étapes de ce progrès. Plutôt que de suivre l'ordre géographique qui aboutirait à de perpétuelles redites, ou l'ordre chronologique, dans lequel les différentes activités seraient toutes enchevêtrées, nous nous contenterons de mentionner les grandes initiatives des différentes sociétés missionnaires, et nous essaierons de caractériser, autant que faire se peut, les méthodes d'évangélisation protestantes. Toutefois la Conférence des missions protestantes d'Edinburgh (1910) marquant une date décisive nous diviserons cet exposé en deux parties : avant et après Edinburgh.

Le piétisme de Jacques Spener († 1705) marquait une réaction très nette contre la tiédeur des églises officielles. Il restaurait dans les conventicules dévots (Collegia pietatis), où se réunissaient ses adeptes, une foule d'éléments catholiques, bannis violemment par la Réforme : l'ascétisme, la direction de conscience, la prière intense, les « œuvres de surcroît », la vie de communauté, la discipline pénitentielle, et en général l'horreur du laïcisme et de ses formalités froides (1). Le comte Zinzendorf,

(1) Cf. RITSCHL, A., *Geschichte des Pietismus*, 3 vol. (Ritschl est très opposé au piétisme dans lequel il ne voit qu'une *Katholisierung* du protestantisme).

esprit bizarre, méprisant le protestantisme qu'il appelait un christianisme nominal (Namenchristentum) et tout pénétré de piétisme, donna une forme concrète aux élans mystiques du mouvement et organisa dans sa propriété, à Bethelsdorf en Saxe, une communauté fraternelle, sorte de phalanstère religieux, le *Herrnhut*. Les « frères » sont connus sous le nom de Frères Moraves, et Zinzendorf, en dépit de toute histoire, rattachait son mouvement par une parenté directe à l'apôtre saint Méthode. Cousin du roi Christian VI de Danemark, il obtint son appui pour ses premières missions en terre païenne. On partit pour l'île danoise de Saint-Thomas aux Antilles; pour le Groenland; pour la Pennsylvanie; pour le Sud africain, où, dès 1745, les Calvinistes Boers interdisaient aux Frères toute évangélisation auprès des Hottentots; plus tard pour le Kafiristan; ou chez les Kalmouks des plateaux de l'Asie centrale. Dans la communauté des Frères Moraves l'activité missionnaire n'est pas une spécialisation, réservée à un groupe, mais chacun doit être prêt à partir n'importe où et n'importe quand, sans salaire, pour faire rayonner, par contagion, dans les terres qui l'ignorent, la douceur de « l'amitié du Christ ». C'est ce qui explique comment, malgré leur nombre toujours très restreint, leur personnel missionnaire put être relativement considérable.

Les Baptistes sont, eux aussi, des « mécontents ». Ils ont rejeté l'autorité de l'Église anglicane et de toute église établie, et ils ont remplacé le culte et ses cérémonies par des réunions émotives, où les chants, la confession publique, la prédication doivent produire ou entretenir dans les âmes le choc psychologique de la « conversion ». Leur activité missionnaire date du 31 mai 1792, lorsque William Carey, savetier de 31 ans, prêcha à Nottingham son fameux sermon. Malgré les oppositions, dont nous avons dit un mot plus haut, douze ministres baptistes décidèrent séance tenante de former une *Baptist Missionary Society* et on voulut partir pour les Indes. C'était compter sans l'*East India Company*, qui abhorrait toute idée d'évangélisation auprès des Indiens, et qui, soucieuse de son commerce et de ses dividendes, persuadée que les Espagnols et les Portugais

avaient perdu leurs colonies par leur prosélytisme religieux, interdisait toute mission dans ses territoires. Carey dut s'embarquer sur un navire danois et s'installer à l'établissement danois de Sérampore, près de Calcutta. Dès le début, l'hostilité de l'*East India Company* ne désarmant pas, Carey et ses deux compagnons, Marshman et Ward, durent renoncer à la prédication itinérante et s'atteler à la propagande par le moyen de la presse. Carey se révéla d'ailleurs, malgré ses 35 ans et son manque total d'instruction supérieure, comme un linguiste de génie, et les œuvres de presse de la première mission baptiste créèrent une tradition pour tout le mouvement qui suivit. C'est à Sérampore qu'on traduisit la Bible en chinois et, vers la moitié du XIX^e siècle, on se mit à évangéliser, sans grand succès d'ailleurs, le Shantung et le Shansi. La mission de la Jamaïque, auprès des noirs esclaves (1813), fut entravée par l'hostilité des planteurs blancs, farouchement opposés à toute ascension sociale des noirs. En Afrique centrale, les Baptistes précédèrent toutes les autres sociétés missionnaires et se distinguèrent par leurs travaux linguistiques. La mission de Birmanie échoua auprès des Bouddhistes de la plaine, mais obtint de très gros résultats chez les tribus montagnardes (Karens). Dans l'ensemble, pour une corporation religieuse qui ne dépasse pas dix millions, l'activité missionnaire des Baptistes est considérable. Aux États-Unis, ils ont réussi à gagner la proportion la plus forte de tous les noirs protestants.

A l'origine du mouvement Méthodiste nous trouvons les deux frères Wesley (Charles et John), eux aussi dégoûtés de la tiédeur des églises officielles et suspectés par leurs coreligionnaires de mysticisme et de « néo-catholicisme ». Wesley avait d'ailleurs été très directement sous l'influence des piétistes. Malgré les efforts évidemment sincères du fondateur, qui voulait éviter toute sécession, la rupture inévitable avec l'anglicanisme se produisit et le méthodisme lui-même, sans autre autorité que la « Conférence » annuelle, se fractionna en une foule de sous-dénominations. Religion d'expérience personnelle, réclamant une conversion instantanée et violente, ayant comme grand moyen

d'action l'exaltation volontiers fougueuse de ministres itinérants, le méthodisme meurt dès qu'il se fige, et sa ferveur souvent assez farouche s'est portée sur l'ensemble du champ missionnaire. Après les Barbades et les Antilles (1758), on attaqua la côte occidentale d'Afrique et surtout les archipels Océaniens, que les descriptions trop idylliques du capitaine Cook avaient popularisés à la fin du XVIII^e siècle. Les Indes, avec Madras; Ceylan; plus récemment encore la Chine, sont occupés par les Wesleyens.

A côté de ces missions émanant de groupes religieux homogènes, le protestantisme continental ou anglo-saxon a créé le type de *Sociétés missionnaires*, ne s'inféodant à aucune dénomination particulière et peu soucieuses des diversités de Credo. Ce sont ces sociétés qui aujourd'hui financent et soutiennent les quatre cinquièmes des effectifs missionnaires protestants. Administrées par des comités métropolitains, dans lesquels l'élément laïc est souvent prépondérant, elles examinent les aptitudes techniques des candidats qui se présentent, leur assurent parfois des compléments d'instruction et, par un contrat en due forme, les embauchent pour les différentes besognes à exécuter en terre de mission : service médical, éducation, prédication, colportage des Bibles, visites à domicile, etc. Ces comités directeurs ont la gestion des fonds souvent très importants qui forment le patrimoine de ces Sociétés et ils n'interviennent dans les questions de doctrine qu'en cas de divergence par trop scandaleuse.

Presque toutes ces Sociétés ont d'ailleurs été fondées par des mécontents ou par de véritables « dissenters », dans l'atmosphère des « réveils » religieux et en réaction contre le protestantisme officiel.

La *London Missionary Society* (fondée en 1795) a servi de prototype à la plupart d'entre elles. Commencée par des Indépendants, rejetant l'autorité de l'Église anglicane et des Presbytériens, elle est devenue de plus en plus congrégationaliste, ou « free evangelical » comme on dit. Depuis 1889, elle ne représente plus guère que cette tendance; les dénominations les plus

ferventes, qui en faisaient partie au début, s'étant « regroupées » chacune pour soi. Ses origines furent enthousiastes, et ses premières réalisations, en Polynésie, tout à fait désastreuses. Depuis lors elle s'est établie aux Indes (1798), dans le Sud africain (1799), dans l'Afrique centrale (1877), à Madagascar (1818) et en Nouvelle Guinée (1871). Son revenu annuel en 1914 atteignait plus de 3 millions de francs-or, donc plus de 21 millions de francs belges actuels (1932).

Sur la même base, c'est-à-dire sans distinguer les dénominations, la Société missionnaire évangélique de Bâle (*Basler Mission*) fondée en 1730, n'envoya ses premiers missionnaires qu'en 1821. Elle a travaillé en accord avec la London Missionary Society et a évangélisé l'Afrique occidentale (1827), l'Inde occidentale (1834) et la Chine (1846).

L'*American Board of Commissioners for Foreign Missions*, organisé en 1810, s'inspire des mêmes principes. Nous ne pouvons songer à dresser ici la liste interminable de ces Sociétés protestantes, dont plusieurs n'ont eu qu'une existence éphémère et dont la multiplication ne correspond souvent à aucune nécessité intelligible.

La Suède, la Hollande, le Danemark, l'Écosse, la Suisse, en ont vu et en voient éclore à chaque décade.

Malgré les restrictions que la Réforme impose à toutes les églises protestantes, morcelées en églises nationales, le mouvement missionnaire les gagnera une à une vers le début du XIX^e^ siècle. On ne pouvait décemment laisser le mérite et le bénéfice moral de l'évangélisation du monde aux seuls nonconformistes, aux dissidents. Toutefois, pour ces églises officielles, l'expansion missionnaire se confondait trop souvent avec l'expansion coloniale, et le missionnaire lui-même avec le pasteur des colons. Il était difficile de comprendre ce qu'aurait signifié l'établissement de l'Église officielle d'Angleterre, la Church of England, dans des pays païens indépendants comme la Chine ou le Japon. Le Parlement de Westminster, organisme essentiellement politique, élu par les citoyens du Royaume Uni, pouvait difficilement être reconnu comme une autorité en matière

religieuse par des peuples tout à fait étrangers à l'Empire Britannique. Et que pouvait signifier une Église américaine chinoise, sinon l'organisation spirituelle des Américains résidant en Chine ? Cependant, avec ce don remarquable qu'ont les Anglo-Saxons de ne pas se préoccuper d'abord de logique et de se fier surtout aux circonstances, l'Église anglicane réussit à déborder nettement, en plusieurs endroits, les frontières de l'Empire et le cadre des diocèses coloniaux. Elle créa des églises indigènes qui, naturellement, s'empressèrent, à peine constituées de revendiquer leur indépendance et ne reconnurent plus à la métropole d'autorité proprement dite sur leur organisation. Les vocables eux-mêmes durent se plier à ces changements. C'est ainsi qu'au Japon, une *Japanese Church of England* étant aussi absurde qu'une Église chinoise hollandaise, on a tourné la difficulté en appelant tout uniment l'Église anglicane : Église catholique, *Sei ko kwei*.

Pour faciliter le recrutement, la formation et l'entretien du personnel missionnaire de la *Church of England*, la *Church Missionary Society* a été fondée en 1791 et elle se confond de plus en plus avec son aînée la *Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts* (fondée en 1701). Ces deux sociétés présentent tous leurs candidats à l'examen et à l'ordination des évêques anglicans, et, malgré de grosses difficultés doctrinales, gardent le contact le plus étroit avec l'Église d'Angleterre. Leur champ d'activité, quoique souvent restreint au seul personnel blanc colonial, est cependant très étendu. La *Society for the Propagation of the Gospel* est aux Antilles (1710), en Afrique australe (1819), aux Indes (1820), à Bornéo (1848), en Birmanie (1859), à Madagascar (1864), au Japon (1878), dans la Chine du Nord (1880) et, en 1914, elle disposait d'un revenu annuel de 250,000 livres sterling, soit 6 millions et quart de francs-or ou près de 50 millions de francs belges (1932).

La *Church Missionary Society* s'est surtout distinguée au Japon (1869), dans l'Ouganda (1876), en Chine (1844 et 1862), aux Indes (1814), en Nouvelle-Zélande (1814), en Palestine (1851), en Égypte (1882) et dans l'Ouest canadien (1882). Son revenu

annuel est imposant et dépasse les 70 millions de francs belges.

En 1900 on calculait, sur la foi de statistiques sérieuses, que l'ensemble des missions protestantes, avec 558 sociétés et un total de chrétiens indigènes de 4 millions et demi, coûtait annuellement 20 millions de dollars, ce qui, au taux actuel du change, ferait près de 700 millions de francs belges.

Malgré cet immense effort, les résultats paraissaient aux protestants eux-mêmes peu satisfaisants et ils cherchaient la cause de cet échec relatif dans la dispersion anarchique des activités. Chaque groupe religieux, chaque dénomination autonome revendiquant sa pleine liberté d'action et ne s'occupant pas des autres, on ne pouvait ni élaborer un plan d'ensemble, ni répartir judicieusement les territoires, ni concentrer les ressources, ni empêcher les concurrences. Dans le même petit village du Bengale, par exemple, on voyait une demi-douzaine de « dénominations » différentes, ayant chacune son missionnaire, ses catéchistes, son temple et se disputant une poignée de cultivateurs illettrés. Ailleurs, comme au Japon, presque toutes les missions protestantes étaient ramassées dans quelques grandes villes, les campagnes restant inoccupées. Il fallait essayer d'introduire un peu d'unité dans cet effort confus et tumultueux; mais comment assurer l'unité d'action sans autorité pour conduire ? Comment surtout réaliser l'accord dans la pratique en laissant subsister le désaccord dans les doctrines ? Le Protestantisme, invertébré par nature, et toujours prompt à se fractionner, pourrait-il jamais se présenter comme un bloc unitaire et marcher d'un seul mouvement dans une seule direction ?

On essaya ce miracle par la méthode, chère aux Anglo-Saxons, des « conférences », et en 1910, à Edinburgh, on réunit une Conférence générale des Missions protestantes. Il ne s'agissait pas de chercher une formule doctrinale commune mais seulement de prendre contact, de coordonner les expériences et les efforts et de rationaliser certains services accessoires. Plus de 1200 délégués se réunirent le 15 juin 1910 à Edinburgh et la Conférence eut un tel succès qu'on décida de ne pas la laisser périr. Un *Continuation Committee* fut élu, composé de dix

Américains, dix Anglais, dix Continentaux et cinq Indigènes.

Trois mots d'ordre avaient circulé, comme des consignes, pendant toutes les discussions et ils formaient le fond de la plupart des rapports : stratégie, méthode, coopération. Plutôt que de gaspiller les hommes et les ressources en évangélisant à tort et à travers, choisir les points d'attaque qui offrent le plus de chances de succès : le Comité serait toujours prêt à fournir les renseignements et à orienter les tentatives. Plutôt que d'employer un personnel, dévoué sans doute, mais sans formation technique, et de se procurer des ressources par des moyens précaires, discipliner l'action, préparer les ouvriers évangéliques, organiser la propagande. Plutôt que de se disputer sur des détails de doctrine et de souligner ce qui divise entre elles les confessions protestantes, mettre en avant la nécessité reconnue par tous de l'extension du « règne de Dieu », éviter la concurrence des sectes entre elles, et masquer autant que possible aux yeux des païens les divisions scandaleuses du christianisme.

On crut un instant que, sur ces bases fragiles, l'action protestante missionnaire, fortement stimulée par le *Student's Volunteer Movement* et dirigée par une pléiade de compétences, allait réussir à se former en organisation unique. Il n'en fut rien. La guerre mondiale amena la sécession des protestants continentaux. Les Sociétés missionnaires qui gardaient le souci de l'orthodoxie, se sentirent de plus en plus mal à l'aise dans leur coopération avec des sectes, qu'elles jugeaient hérétiques et anti-chrétiennes. On ne pouvait pas leur demander de considérer comme secondaires ou sans valeur les points de doctrine auxquels elles devaient leur raison d'être. Le *Credo* très vague, sur lequel on avait espéré réaliser une entente tacite, ne satisfaisait personne, sauf les modernistes, et ceux-ci, estimant que la religion chrétienne n'a qu'une supériorité relative sur les autres, ne comprenaient que fort mal le motif du zèle missionnaire et trouvaient assez niaise l'ardeur du prosélytisme. Le désastre des missions protestantes de Chine; les difficultés croissantes rencontrés aux Indes, et sans doute, à bref délai, les répercussions de la crise économique mondiale ont, plus encore que la Grande Guerre, arrêté violem-

ment l'essor missionnaire du protestantisme. On n'en est plus au mot d'ordre enthousiaste et naïf des années 1890 : « L'évangélisation du monde entier pendant la durée de la génération présente ! » Le but final s'est éloigné dans la brume d'un avenir insondable, et le modernisme, rongeant l'intellectualité protestante, a posé de nouveau, avec une crudité péremptoire, le problème de l'activité missionnaire comme telle. Il semble bien que le protestantisme ait atteint en 1925, dans les champs de mission, un sommet d'où il ne peut que descendre, et cette descente se produit déjà sous nos yeux.

Il serait cependant fort injuste et fort imprudent de ne pas le considérer comme un redoutable rival, et il sera toujours utile d'étudier ses méthodes d'action. C'est ce que nous allons faire brièvement en terminant ce chapitre, soulignant surtout ce qui paraît différer d'avec la pratique des missions catholiques.

Le premier principe d'organisation dans une mission catholique quelconque, comme dans toute activité bien réglée, c'est celui de la responsabilité : responsabilité territoriale et personnelle. La mission catholique ignore les francs-tireurs et les irréguliers; elle ne connaît pas les conflits de frontière ni les concurrences. Le territoire de la mission est assigné; il est confié à tel supérieur, à tel vicaire ou préfet apostolique qui est responsable de ce qui s'y produit. Le personnel missionnaire doit être agréé par l'autorité compétente, qui en est, elle aussi, responsable. Personne n'a le droit de « missionner » où bon lui semble ni de s'installer dans un autre territoire que celui qui lui est confié. A chaque moment on sait donc où se trouve la responsabilité et tous les renseignements sont centralisés auprès du Saint Siège.

Les missions protestantes n'ont rien connu de semblable. Leur organisation est du type des sociétés commerciales indépendantes, sous le régime de la libre concurrence. Sans en référer à personne, uniquement parce que leur goût le décide, elles peuvent choisir leurs territoires, sans limites; s'installer à côté d'autres sociétés existantes; monter les écoles et construire les édifices du culte à leur guise. Si elles sont entravées, ce sera uniquement par la loi civile. Bien plus. N'importe quel protestant

peut être missionnaire, et il y a eu des exemples de missions ne relevant que d'un seul individu. Le missionnaire peut être en même temps commerçant, ou consul de son pays, exercer les métiers les plus divers, et plusieurs missions protestantes ont été fondées sur ce principe. Le « chevauchement » des missions est inévitable dans l'organisation ou le manque d'organisation des protestants. Aujourd'hui même, malgré Edinburgh et l'*International Board of Missions*, les Adventistes du Septième Jour, qui ne reconnaissent aucune autorité extérieure à leur secte et qui déclarent damnées et damnables toutes les autres sectes, font, partout où ils le peuvent, la concurrence et la guerre aux missions déjà établies. Demain une autre secte pourra surgir, qui recommencera la même opération de parasitisme agressif sur les chrétientés des Adventistes. La responsabilité n'est nulle part : aucun territoire n'est la province exclusive d'une société ou d'un groupe religieux, et les individus eux-mêmes ne doivent de compte, dans les limites de leur contrat, qu'à leurs embaucheurs.

Privées d'un organisme autorisé qui coordonne les efforts et assigne à chacun sa tâche, les missions protestantes sont également ravagées par les dissensions doctrinales et les sécessions. Il est superflu de souligner ici le chaos des croyances : les uns réclamant, comme condition de salut, des sacrements que les autres réprouvent; ceux-ci exigeant une hiérarchie et des « ordinations », qui pour ceux-là sont simplement abominables. De plus le principe même de la Réforme amène la multiplication des sectes, et les églises protestantes indigènes à peine constituées s'empressent souvent de rompre les liens qui les unissaient aux églises métropolitaines. L'Éthiopianisme, comme on l'a appelé, c'est-à-dire la tendance des églises noires du Sud africain à se fractionner en une myriade de petites chapelles, sans autre raison souvent que des jalousies entre pasteurs, n'est qu'un exemple, un symptôme de ce malaise général (1).

Les méthodes d'apostolat portent la trace des mêmes diver-

(1) Cf. WILLOUGHBY, *Race Problems in the New Africa*, 1923, p. 236 sq.

gences et des mêmes incertitudes. Elles oscillent de l'évangélisme pur au laïcisme presque total.

Pour Hudson Taylor et la *China Inland Mission*, dans ses débuts surtout, la seule chose importante est de présenter la Bible, en tâchant par une prédication rapide, de convertir, c'est-à-dire d'amener le païen à mettre sa foi dans le Christ (1). Beaucoup de Baptistes n'envisageaient pas autrement la mission et il fallut de grosses discussions pour leur faire admettre que l'éducation, l'instruction même séculière, entraient dans l'activité apostolique. Pour les sectes à tendance apocalyptique, croyant à la fin prochaine du monde et à l'avènement visible du Fils de l'Homme, la mission n'était qu'une course rapide destinée à procurer au plus grand nombre d'infidèles l'occasion de « choisir » entre le Christ et le monde : le dernier acte avant le Jugement suprême. Les Sociétés Bibliques, avec leur énorme personnel de colporteurs, ne s'occupent pas d'autre chose que de distribuer des portions du texte inspiré, traduit en langue indigène.

A la longue toutes ces méthodes d'évangélisation se sont révélées absolument superficielles, et surtout très coûteuses. Ce fut la nécessité de subvenir à leur entretien qui poussa William Carey et ses deux premiers compagnons à ouvrir un petit pensionnat « payant » et à monter leur imprimerie. On continua ensuite, en vertu du mouvement acquis et malgré l'opposition des Baptistes d'Angleterre qui ne voyaient dans ce genre d'activité qu'une déviation à l'égard du pur évangile. Pendant les soixante dernières années, les missionnaires américains, dont un bon nombre provenaient du *Student's Volunteer Movement*, poussèrent tout naturellement dans le sens de l'éducation secondaire et supérieure. Pour ces gradués, la chose intéressante c'était l'enseignement, et la Chine surtout, comme le Proche-Orient, virent surgir toute une floraison de collèges universitaires. Il y en eut une pléiade au Japon et aux Indes.

La médecine ne fut pas dédaignée, mais son rôle en missio-

(1) Cf. TAYLOR, Dr and Mrs H., *Hudson Taylor and the China Inland Mission*, 7e éd., 1925.

logie protestante est très différent de ce qu'il est en missiologie catholique. Le protestant, ne voyant dans le Christ de l'Évangile qu'un *modèle* à imiter, a tout spontanément distingué dans l'activité du Sauveur un double ministère : il prêchait la doctrine et il guérissait les malades : *Preaching* et *Healing*. Dès lors la besogne médicale devenait missionnaire au même titre que la prédication de la foi; tandis qu'en missiologie catholique elle n'est que l'exercice de la charité au service des souffrants et donc une annexe du travail missionnaire proprement dit.

Le modernisme rongeant de plus en plus l'idée dogmatique dans le protestantisme, la méthode missionnaire penche délibérément vers le laïcisme. Il ne s'agit plus tant de sauver des « âmes », que d'apporter à des peuples qui les ignorent les perfectionnements de la technique occidentale, et là, où ces perfectionnements sont devenus indigènes, comme au Japon, on ne voit plus ce que la mission pourrait encore ajouter, à part une sorte de sentimentalisme religieux, attendri par quelques souvenirs galiléens.

Que le danger soit réel, les plus clairvoyants parmi les conducteurs du mouvement le reconnaissent. Au Congrès de Jérusalem, on a insisté sur la théologie, cette théologie qui manque à la plupart des « envoyés ». Dans le *Moslem World*, M. Zwemer ne se lasse pas de répéter qu'un christianisme désossé, sans Credo vigoureux, et tout anémié par le relativisme moderniste, n'a aucune force de pénétration dans l'Islam.

Au fond, la crise dont souffrent les missions protestantes est moins une crise financière qu'une crise doctrinale. C'est le *pourquoi* des missions qui devient un problème, et un problème sans solution.

Dans les débuts du « réveil » missionnaire, vers les années 1790, le motif avoué de l'activité missionnaire est la crainte de Dieu et de ses jugements terribles, qui plongeront dans l'enfer la masse des païens. On représente les idolâtres comme d'affreux pécheurs, sans espérance de salut et tombant chaque jour par milliers dans les supplices éternels. La doctrine protestante de la « corruption totale » de la nature humaine par la faute originelle

n'est pas même mise en question et les païens se présentent à point nommé pour fournir d'exemple à la théorie. Les prédicants calvinistes amenés au Brésil par Villegagnon le disent explicitement; les Wesleyens décrivaient sous les mêmes couleurs les natifs de l'archipel océanien. La terminologie de toutes ces sectes est déjà suggestive : les païens sont appelés en bloc des « pécheurs », *sinners*.

Au XIX^e^ siècle le rationalisme envahissant fait reculer dans la doctrine protestante la théorie du péché originel et sape le dogme de l'enfer. L'activité missionnaire s'inspire, de moins en moins, de la crainte des terribles jugements de Dieu. Le sentimentalisme de Schleiermacher et le romantisme littéraire achèvent la déroute de la vieille orthodoxie luthérienne ou calviniste, et c'est sur l'amour qu'on se met à insister. Il faut apporter aux païens les joies de la conversion, les douceurs de l'amitié du Christ. Dieu n'apparaît plus comme le vengeur irrité, auquel le missionnaire soustrait quelques victimes, mais comme le Père commun, qui désire voir régner la fraternité parmi tous ses enfants, qui les aime et qui les a toujours aimés. Au lieu de parler des châtiments éternels suspendus sur la tête des païens, on parle de la plénitude des bénédictions accordées aux chrétiens et de l'obligation qu'ils ont d'en faire part à leurs frères lointains. Ce n'est pas à la « race de vipères » qu'on s'adresse, mais c'est le discours de saint Paul sur le « dieu inconnu » qu'on utilise. Les cultes païens semblent encore bien misérables, mais le païen n'est plus un maudit ni un « pécheur »; il est le frère cadet qui doit être mis en possession de sa part d'héritage.

Au XX^e^ siècle, nouveau changement. Le rationalisme protestant continue à progresser. Beaucoup de pasteurs, de théologiens, de candidats aux ordres, de missionnaires mêmes sont imbus de modernisme. Pour eux la révélation de Dieu par le Christ n'est qu'une sorte d'expérience religieuse qui se retrouve à des degrés moindres ou des modes différents chez tous les génies religieux de l'humanité. Dès lors la supériorité du « message chrétien » n'est que relative. On peut trouver Dieu et vivre

comme il faut, même en dehors de toute relation au Christ. En tout cas cette relation n'est pas exclusive, unique. Il y a d'autres voies de salut.

Lorsque ces idées s'infiltrent dans la pratique, la mission ne pouvant plus être essentiellement religieuse, devient humanitaire. Le motif principal de l'activité missionnaire sera l'amour des hommes. On insiste longuement sur la détresse physique des Africains ou des Asiatiques. On décrit le manque absolu d'hygiène, l'absence de soins médicaux, la mortalité infantile, l'insalubrité des logements, l'insuffisance de l'alimentation, le défaut d'instruction, la barbarie des coutumes, l'infériorité qui frappe les femmes, l'absurdité du système des castes, les horreurs de la sorcellerie, bref toutes les tares de l'organisation sociale; et la mission, de plus en plus philanthropique, s'interdisant même, comme à la Y. M. C. A., tout prosélytisme religieux, s'attache à guérir, à civiliser, à assainir, à instruire. On construit des maisons de famille, des universités, des écoles techniques, des dispensaires, des hôpitaux, des maternités et c'est au nom de la solidarité humaine et de la pitié pour les souffrants qu'on fait appel au dévouement missionnaire.

Hélas! ici encore les divagations de la doctrine ont amené de regrettables scandales (le mot n'est pas trop fort) et une revue protestante missionnaire aussi sérieuse que le *Chinese Recorder* (Déc. 1928, p. 778) a ouvert ses colonnes à un article dans lequel on faisait un *devoir* aux missionnaires chrétiens d'enseigner à la masse chinoise... les pratiques anticonceptionnelles. Nous nous empressons d'ajouter que de pareils excès sont rares, mais l'article du *Chinese Recorder* n'a cependant suscité aucune protestation.

Il est impossible, et il serait donc futile, de porter un jugement d'ensemble sur les méthodes missionnaires du protestantisme. L'esprit du protestantisme est aussi riche en nuances que le spectre solaire, mais à ceux qui s'en félicitent comme d'une bénédiction, on peut demander si les nuances, quand il s'agit d'exactitude, ne sont pas des erreurs, et si tout ce qui vit n'est pas d'abord une chose obéissante.

Pierre CHARLES, S. I.

La stigmatisée de Konnersreuth

Le cas de Thérèse Neumann, la stigmatisée de Konnersreuth (dans le Fichtelgebirge, en Bavière) a fait éclore déjà une abondante littérature, où tout n'est pas d'égale valeur : parmi les ouvrages sérieusement recommandables, se rangent, à des titres divers, ceux dont on trouvera ci-dessous une brève analyse.

I. Dr Fritz Gerlich. *Die Stigmatisierte Therese Neumann von Konnersreuth.* 2 volumes (23 × 14 cm.), de xvi-324 et xi-406 pages. München, Kösel, 1929. Prix : 9 et 10 Mk.

A tout seigneur tout honneur. Les deux volumes du Dr Gerlich demeureront fondamentaux en l'espèce. Ils s'adressent avant tout aux lecteurs désireux de réunir les éléments d'un jugement critique.

M. Gerlich, lorsqu'il entreprit d'examiner par lui-même les faits étranges, si passionnément discutés, qui se déroulaient à Konnersreuth, était depuis six ans rédacteur en chef au grand journal libéral bavarois: *Münchener Neueste Nachrichten.* Il n'appartenait pas à la confession catholique. Son enquête fut inspirée uniquement par un sentiment de loyauté professionnelle; il était loin, avoue-t-il, de prévoir la série de constatations déconcertantes que livrerait sa recherche impartiale. Sa formation universitaire avait été celle d'un historien. Elle le servit bien en l'occurrence, car le plus urgent, pour éclairer le débat relatif à Thérèse Neumann, était d'établir exactement les faits eux-mêmes, dans leur enchaînement chronologique et dans l'ensemble de leurs circonstances.

A cet objet, proprement historique, est consacré le premier tome (*Die Lebensgeschichte der Therese Neumann*), fruit des investigations faites par l'auteur durant de nombreux séjours à Konnersreuth, à partir de septembre 1927.

Comment apprécier équitablement les états de la voyante bavaroise, sans connaître la vie de celle-ci, son caractère et les dispositions morales de son entourage? On reste confondu devant la légèreté avec laquelle furent lancées, par certains publicistes, des hypothèses dont l'invraisemblance psychologique est criante. Contre ces fantaisies, les pages scrupuleusement objectives du Dr Gerlich élèvent la plus efficace des protestations. Mais il fait mieux; et, dans le cas présent, c'était deux fois nécessaire : il reconstitue la préhistoire médicale des états extraordinaires de Thérèse Neumann.

On sait que, chez celle-ci, simple et robuste fille de la campagne, rien jusqu'à sa vingtième année ne fit présager soit des troubles nerveux, soit des faveurs mystiques. Sa voie exceptionnelle — qui sera d'abord uniquement une voie de souffrances — s'ouvre le 10 mars 1918. Au cours d'un incendie, de cinq heures du matin à midi, elle s'était dépensée sans répit, encore à jeun; depuis plus de deux heures, juchée sur un haut tabouret, elle ne cessait de recevoir en se penchant, et de hisser par-dessus sa tête, d'innombrables seaux d'eau remplis à déborder, lorsque soudain une vive douleur au niveau des vertèbres lombaires lui arrache des mains le seau qu'elle tenait et la fait glisser elle-même de l'escabeau. Depuis ce moment, des symptômes physiques graves, où dominent les paralysies et les contractures, commencent à se développer. Ainsi débute la longue préface médico-pathologique à la vie mystique de Thérèse, préface de plus en plus sombre et douloureuse, éclairée seulement par l'admirable résignation de la patiente à la volonté de Dieu.

Peu de semaines après l'incendie, Thérèse, qui s'efforçait, comme elle le fera toujours, de rendre encore quelques services malgré son mal, tombe de cinq marches d'escalier, la tête sur les dalles, se faisant une large blessure dans la région occipitale. Quatre mois plus tard, nouvelle chute en arrière, du haut d'une échelle. C'est à la suite de cette seconde chute que l'on constate pour la première fois des troubles oculaires. Fréquemment aussi, certains mouvements et certaines attitudes provoquent, avec de vives douleurs dans la région du bassin, des syncopes et de longs accès de crampes. Un de ces accès dure jusqu'à six jours : on la crut morte. En octobre 1918, essayant d'atteindre un objet suspendu assez haut, elle tombe une fois de plus en arrière, sur la tête. Cette chute achève de l'abîmer : désormais, totalement impotente, elle devra garder la chambre. Là même, malgré les soins dévoués qui l'entourent, elle n'est point à l'abri d'accidents; un jour, par exemple, abandonnée un instant sur une chaise, elle s'écroule soudain et est relevée dans un si lamentable état, qu'on doit lui administrer aussitôt les derniers sacrements.

Durant l'hiver de 1918, les accès de crampes, avec perte de conscience, se multiplient, occasionnés toujours par des déplacements actifs ou passifs du tronc. Vers la mi-mars 1919, une nouvelle chute, où la tête heurte durement le sol, détermine, plusieurs jours durant, des convulsions accompagnées de confusion mentale. En suite de quoi la cécité devint complète, les mouvements des yeux étant d'ailleurs

conservés. Des troubles de l'audition apparurent également. D'autres misères firent cortège : ulcères de décubitus, abcès extérieurs, abcès internes, hématémèse, affections des voies respiratoires et digestives, douleurs rhumatismales aiguës, etc. Bref, jusqu'en avril 1923, l'état de la malade ne fait qu'empirer, et l'on désespère de la conserver en vie. On s'avise alors de suspendre à son cou une relique de la petite Sœur Thérèse de l'Enfant-Jésus, envers laquelle Thérèse Neumann professait une spéciale dévotion : le matin du 29 avril 1923, jour de la béatification de la carmélite de Lisieux, la malade constate, avec une surprise joyeuse, qu'elle a recouvré la vue, perdue depuis quatre ans.

Cette guérison, que Thérèse et son entourage rapportent à l'intercession de la nouvelle Bienheureuse, est le premier anneau d'une longue chaîne de faits extraordinaires, au sujet desquels se pose la question de leur origine naturelle ou surnaturelle.

En recouvrant la vue, la malade n'était pas délivrée de ses autres maux. Même de nouvelles infirmités s'y ajoutent. En automne 1924, par exemple, une chute en bas du lit laisse une contracture violente de la jambe gauche, qui demeure ployée, avec le pied engagé sous la jambe droite étendue; bientôt le pied immobilisé, comprimé, enfle, suppure; les chairs se consument; déjà la nécessité d'une amputation est redoutée, lorsqu'en moins d'un jour, dans l'intervalle de deux pansements, la douleur cesse, la suppuration se tarit, l'épiderme se reforme. Ceci, de nouveau, après invocation spéciale de la petite Sœur Thérèse.

Le 17 mai 1925, jour de la canonisation de la Sainte, l'infirme, ravie hors d'elle-même, croit l'entendre lui annoncer sa guérison et l'inviter à se lever. Effectivement, à la stupéfaction des assistants, elle se soulève seule sur sa couche, redresse la jambe contracturée et, peu après, fait quelques pas appuyée sur deux personnes. Au premier instant, elle avait ressenti une vive douleur et comme un craquement dans le segment malade de la colonne vertébrale; puis la souffrance avait disparu, comme disparurent du même coup des plaies, la veille encore saignantes et suppurantes, qu'elle portait au dos. Elle était alitée depuis six ans et demi.

A partir du 17 mai 1925, Thérèse, encore faible, circule librement dans la maison, en s'aidant d'une canne. Le 11 juin, elle peut se rendre à l'église. Le 30 septembre, elle entend de nouveau la voix de sa protectrice céleste, et le lendemain les dernières traces de la paralysie sont effacées : la marche redevient entièrement normale.

Le 13 novembre de la même année, une crise grave d'appendicite, que l'on se prépare à opérer d'urgence, met Thérèse à toute extrémité : elle se tord de douleur sur son lit, lorsque soudain, du sein d'une vive lumière, la voix de la petite sœur Thérèse l'invite à se rendre immédiatement à l'église pour remercier Dieu de sa guérison. Ainsi fut fait, aussitôt.

Depuis ce moment, à ses infirmités anciennes, merveilleusement et définitivement guéries, vont se substituer des souffrances non moins grandes, mais infiniment plus mystérieuses, souffrances de compassion au Christ et souffrances réparatrices. De cette dernière période, qui n'est point close encore, M. Gerlich nous donne, jusqu'en 1929, un relevé chronologique objectif et consciencieux. A partir de 1927, il fut lui-même, souvent, témoin oculaire de ce qu'il rapporte.

Durant le carême de 1926, alors que Thérèse, très souffrante, était alitée, débutèrent ces impressionnantes extases qui la font participer physiquement et moralement, étape par étape, aux tortures de la Passion. Le 4 mars 1926, pendant que la voyante contemplait l'agonie au Jardin des Olives, s'ouvre dans sa poitrine une grande blessure, douloureuse et saignant abondamment; le 26 mars, le stigmate de la main gauche apparaît; puis, durant la semaine sainte, les stigmates de la main droite et des pieds; le vendredi-saint, deux traînées de sang coulent des yeux, le long des joues. En vain le médecin traitant essaie-t-il de faire disparaître ces plaies : elles persistent depuis lors, sans inflammation ni suppuration, ouvertes et saignantes durant les extases de la Passion, mais, dans les intervalles, recouvertes d'un mince épithélium transparent. Au cours des mois suivants, la stigmatisation se complète : le 5 novembre 1926, commencent à s'imprimer, autour de la tête, les blessures du couronnement d'épines : d'abord trois, puis davantage; plus tard, en 1928, une large meurtrissure de l'épaule droite rappellera le Portement de la Croix. Depuis 1926, tous les vendredis, le sang coule des yeux et de la plaie du côté; les vendredis de carême, s'ouvrent en outre les plaies des mains et des pieds.

M. Gerlich a pu observer à loisir la formation des deux traînées de sang qui découlent des yeux; à loisir aussi et en diverses circonstances, il examina les stigmates des mains : il en donne une description détaillée qui suffirait, à elle seule, pour écarter l'hypothèse — par ailleurs déjà si invraisemblable — d'une fraude consciente ou inconsciente. Mais un rapport médical, technique, sur l'ensemble des stigmates, n'a pas été publié jusqu'ici, que je sache.

M. Gerlich nous renseigne aussi très exactement sur l'un des phénomènes physiques les plus déconcertants que présente Thérèse Neumann, je veux dire sur le jeûne rigoureux observé par elle depuis l'année 1922, époque où elle cessa totalement de prendre des aliments solides. Au début, elle acceptait encore, de temps à autre, un peu de liquide : eau, jus de frambroises, café. A partir de Noël 1926, plus rien qu'une cuillerée d'eau avec un fragment d'hostie consacrée, à la Sainte Communion. En septembre 1927, sainte Thérèse de Lisieux se montre à elle et lui annonce « qu'elle n'aura plus besoin désormais d'aucune nourriture terrestre ». Depuis lors, son abstinence de solide et de liquide est complète : elle n'a d'autre aliment que le pain eucharistique (environ un huitième d'hostie, 36 milligrammes, quotidiennement).

L'histoire de la mystique chrétienne offre plus d'un exemple de jeûne complet, ou presque complet, prolongé durant des années : le cas de Thérèse n'est pas le moins prodigieux. En effet, depuis sa guérison (1925), sa vie n'est plus celle d'une infirme immobilisée sur un lit : ordinairement, en dehors des extases régulières du vendredi et des fêtes, elle jouit d'une santé normale; elle est debout, s'occupe, va et vient, active et gaie. Malgré cette dépense, son poids se maintient. Chose plus étrange encore, durant les extases de la Passion, l'épuisement et l'abondante perte de sang par les stigmates font baisser son poids de trois kilos et plus : en peu de jours (cinq ou six), le poids normal est récupéré, à raison d'environ un demi kilo par jour. Dans l'hypothèse d'une fraude, c'est plus que de la suralimentation qu'il faudrait pour obtenir ce résultat : et comment tenir secret un pareil ravitaillement ?

D'ailleurs, abstraction faite même des présomptions morales, l'hypothèse de la fraude semble radicalement écartée par un contrôle multiple et prolongé. Ce contrôle fut même, à l'initiative de l'autorité ecclésiastique, organisé quelque temps, avec une exceptionnelle sévérité, par des médecins prévenus contre toute interprétation surnaturelle. Pendant 15 jours du mois de juillet 1927, quatre religieuses infirmières assermentées durent se relayer, deux par deux, auprès de Thérèse, sans la perdre de vue un instant, de jour ni de nuit. Mensurations, pesées, analyses chimiques furent effectuées avec une minutie qui évoque les précautions observées, en laboratoire, dans les expériences sur le métabolisme. Impeccablement conduite, de l'aveu des plus sceptiques, cette épreuve confirma la complète abstinence de la

jeûneuse et les étranges variations de poids que nous avons rappelées plus haut.

Nous nous sommes permis d'insister davantage sur les aspects médicaux du cas de Konnersreuth, parce que, à cet égard, le livre de M. Gerlich est actuellement la source principale d'où dépendent les publications plus récentes. Ce n'est pas que l'auteur ne décrive aussi, avec son exactitude coutumière, le côté psychologique des états extraordinaires de Thérèse. En retraçant le contenu de nombreuses visions dont elle fut gratifiée, il emprunte beaucoup, cela va de soi, aux notes du directeur de la voyante, M. le curé Naber, et à d'autres témoins. Toutefois, sur ce terrain même, il sut apporter une contribution personnelle fort utile, en discernant, chez Thérèse, plus clairement qu'on ne l'avait fait jusque là, trois niveaux ou trois phases psychologiques qu'on ne saurait confondre sans brouiller irrémédiablement la signification des symptômes :

1° L'état ordinaire, où rien, extérieurement, ne distingue Thérèse d'une jeune villageoise simple et peu instruite, mais pieuse, vive, charitable, et d'un jugement parfaitement équilibré.

2° L'état extatique (der erhobene Zustand), présentant deux phases alternantes : celle des visions (historiques ou symboliques) et celle du « repos extatique » (erhobener Ruhezustand). Durant le « repos extatique », la voyante se sent en union paisible avec le Christ, dans un état de béatitude et de surnaturelle clairvoyance. Elle peut alors adresser des communications aux assistants, répondre à leurs questions; mais, revenue à l'état ordinaire, elle ne garde aucun souvenir de ces révélations ni de ces entretiens.

3° Immédiatement après les extases, un état de blocage, d'accaparement de la conscience par la vision qui vient de cesser (Zustand des Eingenommenseins), avec inhibition partielle ou totale des autres souvenirs. Cette inhibition a pour effet, dans les visions qui se succèdent en série, de supprimer toute connaissance anticipée des événements non encore représentés. Par exemple, après avoir contemplé l'arrestation de Notre-Seigneur, Thérèse, ignorant ce qui suivra et jugeant uniquement par l'apparence, refuse de voir un traître dans Judas, qui salue et baise son Maître menacé; plus tard même, sur la Voie douloureuse, elle espère encore que Jésus échappera à ses bourreaux. Dans cet état de partielle inhibition, ses moyens d'expression ne dépassent guère ceux d'un enfant de cinq ans, décrivant ce qu'il voit pour la première fois. D'autre part, on assure que sa capacité intellectuelle

reste, alors même, celle d'un adulte normal. Il ne s'agit donc pas de stupeur, au sens des psychiatres, ni d'un état confusionnel, mais d'une sorte d'amnésie élective des plus étranges.

Une particularité des visions dites historiques a vivement frappé l'attention : Thérèse y entend des paroles proférées dans une langue étrangère qu'elle ne connaît pas. Les mots et les courtes phrases dont elle parvient à se souvenir après l'extase, se trouvent être de l'araméen, idiome parlé en Judée au temps de Notre-Seigneur. Le fait, soumis au jugement de plusieurs linguistes, catholiques et non-catholiques, fut reconnu exact, sans qu'aucune explication naturelle ne s'en laisse soupçonner. Le livre de M. Gerlich réunit les premiers éléments de ce problème, qu'il appartient à des spécialistes d'approfondir, si possible. L'auteur nous donne aussi quelques indications rapides sur les souffrances réparatrices librement acceptées par Thérèse, et enfin sur les prédictions et autres manifestations de clairvoyance qui signalent, chez elle, l'état de « repos extatique ».

Ce n'est pas dans ces dernières relations, dont on possède ailleurs l'équivalent, que réside le principal mérite du travail de M. Gerlich. Sa contribution la plus originale me paraît consister dans l'anamnèse médicale, si soigneusement reconstituée, du cas de Konnersreuth.

Le second tome de l'ouvrage est intitulé : *Die Glaubwürdigkeit der Therese Neumann* (ce qu'on a traduit : La véracité de Thérèse Neumann). L'hypothèse d'une fraude organisée, à laquelle se serait livrée ou prêtée consciemment la voyante, apparaît dès l'abord d'une telle invraisemblance, que l'on se demande, en ouvrant ce gros volume, comment le problème de la « véracité » de Thérèse peut y remplir 406 pages. Aussi bien, la question si abondamment traitée est-elle moins de savoir si la stigmatisée est sincère, que de savoir si ses dires, même sincères, méritent créance.

Aux yeux de médecins incroyants — et même de quelques autres — le cas de Thérèse Neumann porte une tare originelle, qui ruinait d'avance toute interprétation religieuse des phénomènes étranges dont l'ancienne paralytique est devenue le théâtre ou l'agent. En effet, les troubles nerveux dont elle souffrit depuis l'incendie de 1918 jusqu'aux premières manifestations prétendument mystiques, appelleraient inévitablement le diagnostic d'hystérie traumatique (c'est-à-dire d'hystérie occasionnée par un choc émotionnel). Diagnostic confirmé, s'il en était besoin, par la double guérison subite de la cécité et de la paralysie : la curabilité de symptômes physiques par

des voies étrangères à la thérapeutique physique (par exemple, par suggestion ou auto-suggestion) n'est-elle pas devenue aujourd'hui le critère le plus certain de l'hystérie (hystérie-pithiatisme de Babinsky)? Et comme tout hystérique est éminemment un mythomane, particulièrement exposé à prendre ses constructions imaginaires pour réalités objectives, étonnamment apte aussi à modeler, sur ses persuasions illusoires, non seulement ses attitudes volontaires, mais même des dispositions corporelles qui échappent à l'empire de la volonté, comment accepter de confiance les gestes et dicts d'une honnête fille, qui est notoirement une malade? La vie mystique de Thérèse, avec ses visions et ses stigmates, marque vraisemblablement une transposition de cette même hystérie qui s'était traduite d'abord par des symptômes de paralysie, de contractures, de convulsions, de cécité.

Il faut ajouter, poursuit-on, que le diagnostic d'hystérie fut posé par le Docteur Seidl, médecin ordinaire de Thérèse, et fut même consigné dans une pièce officielle (certificat d'invalidité), bien avant l'apparition des premiers phénomènes d'ordre mystique : on ne peut donc supposer que ce jugement médical fut influencé par un préjugé « antisurnaturaliste »; car, de près ni de loin, il n'était question alors de surnaturel.

Voilà, en résumé, l'objection principale contre laquelle M. Gerlich va engager un corps-à-corps impitoyable. Lutte épique dans sa sécheresse. L'avoir entreprise pouvait, de la part d'un non-médecin, paraître témérité; l'avoir poursuivie en toute indépendance, au risque même de blesser des praticiens estimés, frisait l'héroïsme; l'avoir menée à bonne fin tient du prodige.

La tactique suivie fut entièrement loyale. M. Gerlich reprend patiemment, tranche par tranche, toute l'histoire médicale de Thérèse. Devant chaque groupe des symptômes successifs, il soupèse la vraisemblance du diagnostic d'hystérie, et se demande si une autre étiologie n'est pas possible. Il s'appuie systématiquement, pour cette enquête, sur les ouvrages médicaux les plus récents et les plus autorisés. Or, chaque fois, il constate que d'autres causes que l'hystérie peuvent expliquer, et souvent expliquent beaucoup mieux, les symptômes. Et ces causes mêmes, pleinement suffisantes pour rendre compte des apparences, il en montre aussi, à chaque fois, l'existence certaine ou très probable dans le cas de Thérèse Neumann. De la confrontation extrêmement minutieuse des symptômes avec leurs

causes possibles, et de celles-ci avec des incidents réellement constatés à Konnersreuth, il résulte, d'après M. Gerlich, que l'origine des longues infirmités de la voyante bavaroise doit être rapportée avant tout à une luxation de vertèbres lombaires survenue lors de l'incendie de 1918, et (en ce qui concerne la cécité) à un hématome intra-crânien (avec peut-être fissure de la base) provoqué plus tard par l'une des lourdes chutes de l'infirme sur la tête.

Le diagnostic d'hystérie, bien que suggéré par une vue superficielle des symptômes, manquait donc totalement de base réelle. Non seulement l'hystérie n'est pas démontrée : elle fait double emploi, car les autres causes devaient déjà, par elles seules, produire les effets constatés.

M Gerlich ne se dissimule pas que cette conclusion implique un grave reproche à l'adresse de deux au moins des médecins qui traitèrent la paralytique. Ceux-ci, se croyant en présence d'un cas d'hystérie traumatique, auraient négligé d'établir l'anamnèse exacte des troubles qu'ils observaient, et n'auraient pas même essayé de faire un examen radiographique de la colonne vertébrale. Il ne nous appartient pas de juger dans quelle mesure il put y avoir en ceci une faute professionnelle. M. Gerlich indique lui-même quelques circonstances atténuantes; et l'on pourrait sans doute aller beaucoup plus loin dans ce sens. Il faut cependant concéder à la sévère logique de l'auteur qu'une anamnèse plus complète et une exploration somatique plus attentive eussent protégé les médecins traitants contre un diagnostic quelque peu hâtif et simpliste.

Chose curieuse, un vieux médecin, le Docteur Burkhardt, qui visita Thérèse durant les derniers mois de 1918, avait conjecturé une luxation vertébrale avec compression médullaire (plus exactement compression du faisceau terminal de la moelle, appelé « queue de cheval »), et il avait formulé un pronostic très sombre. Ce témoin précieux, mort en février 1919, n'a malheureusement pas laissé de rapport écrit. Son avis est traité avec beaucoup de dédain — à tort, semble-t-il — par les médecins qui se sont prononcés depuis pour l'hypothèse de l'hystérie.

Quelle est la portée exacte des démonstrations médicales de M. Gerlich? Elles établissent victorieusement que l'hystérie (quelque sens que l'on donne à cette étiquette imprécise) n'est point la seule cause possible des troubles nerveux présentés par Thérèse Neumann, et même que la cause primitive de ceux-ci fut très probablement une

lésion organique. Mais il ne suit pas infailliblement de là qu'aucune névrose n'ait pu se développer sur cette base organique. Peut-être faut-il entendre de cette façon la déclaration du Docteur Seidl, médecin de Thérèse, qui ne maintient plus le diagnostic *exclusif* d'hystérie, qu'il avait posé jadis.

Ainsi limitée à la présence ou à l'absence de complications hystériques secondaires, la question, à défaut de symptômes directs et incontestables (qui n'existent pas), ne saurait être tranchée que par des présomptions tirées du caractère psychologique et moral de Thérèse, tel qu'il s'est manifesté depuis de longues années à ceux qui la fréquentèrent de plus près. D'après leurs témoignages unanimes, rien ne trahit en elle une prédisposition névropathique quelconque, — à moins que l'on ne prétende tenir à priori pour indices de névrosé sa guérison merveilleuse, ses visions, ses stigmates, son jeûne, sa clairvoyance, c'est-à-dire précisément les faits dont l'origine naturelle ou surnaturelle est objet du litige. M. Gerlich, on doit l'en féliciter, n'a pas voulu se laisser ligoter par un à priori de ce genre.

On ne lira pas sans intérêt le chapitre où l'auteur, ayant achevé sa démonstration technique, passe en revue une série d'opinions médicales peu favorables à la stigmatisée. Il y dénonce des inexactitudes flagrantes, des lacunes d'information, des préjugés professionnels, des hypothèses fantaisistes. Du reste, parmi ces appréciations médicales tendancieuses, une seule présente une réelle importance, je veux dire le travail publié en 1927, dans la *Münchener medizin. Wochenschrift*, par le Prof. Ewald (Erlangen); celui-ci utilise les rapports médicaux du dossier d'invalidité de Thérèse, et fait état du diagnostic d'hystérie formulé par le Docteur Seidl, avec lequel il avait d'ailleurs collaboré à l'enquête ecclésiastique dont nous avons parlé plus haut. Sans mettre en cause la bonne foi du Professeur, M. Gerlich montre sans peine sur quelles erreurs de faits, sur quelles confusions de dates, sur quelle étrange ignorance de circonstances décisives, sur quelles préventions théoriques repose une étude, qui se présente pourtant avec toutes les garanties apparentes d'une science sereinement objective et officiellement estampillée.

Ici s'achève la discussion médicale, qui occupe la presque totalité de ce second tome (374 pages sur 406). Les deux chapitres suivants reviennent, avec des détails nouveaux, sur la question du jeûne de la stigmatisée et sur les langues étrangères qu'elle entend durant les extases.

Il règne dans les deux volumes de M. Gerlich une si belle et si constante loyauté intellectuelle, qu'on lui pardonne facilement de tailler parfois sa logique à arêtes un peu dures, et d'appliquer les schémas de diagnostic un peu comme on ferait d'une formule algébrique. Léger excès de dialectique, qui trahit le théoricien érudit plutôt que le clinicien expérimenté? Peut-être. Mais cela n'altère en rien la justesse des conclusions explicitement formulées. Elles se résument dans la déclaration qui clôt le second volume : « De tout ceci découle pour moi la conviction que, dans son ensemble, le cas de Thérèse Neumann n'est pas susceptible d'une explication naturelle » (p. 406). Le courage qu'il fallut à l'auteur pour dégager et pour énoncer pareille conclusion — toute négative, mais lourde de conséquences — se laisse deviner dans le « motto » placé en tête de l'ouvrage : *Amicus Plato, magis amica veritas*. On assure que, depuis la publication de son livre, M. Gerlich n'a pas hésité à suivre plus loin encore — jusqu'au bout — l'appel de la vérité reconnue.

II. Dr R. W. Hynek. *Konnersreuth à la lumière de la science médicale et psychologique*. Traduit du tchèque par O. A. Tichy. Un volume (19×12 cm.), de VII-198 pages. Paris, Téqui, 1929. Prix : 9 frs.

Le petit volume du Docteur Hynek parut, en première édition, dès 1928. Le genre de ces pages, destinées au grand public, écrites avec entrain, dans une langue souvent pittoresque et familière, tranche fort sur la technicité laborieuse et la solidité massive du grand travail de M. Gerlich. Pourtant le témoignage du Docteur Hynek mérite, sous la forme même qu'il lui donne ici, de retenir l'attention des critiques sincères. Le médecin tchèque, en effet, a considéré Thérèse avec les yeux exercés d'un ancien directeur de clinique, préposé durant la guerre serbo-bulgare et pendant la grande guerre, à des lazarets de campagne où défilèrent devant lui d'innombrables variétés de blessés normaux, d'hystériques et de simulateurs. Il se connaît en plaies et bosses, et ne s'en laisserait pas facilement imposer.

Son jugement, entièrement favorable à la stigmatisée de Konnersreuth, ne se confine pas au terrain de l'expertise médicale. Derrière les phénomènes extérieurs, si prodigieux soient-ils, le Docteur Hynek envisage volontiers la vie intérieure, qui en livre la vraie signification. Ce point de vue, où se plaçait aussi F. von Lama (*Thérèse Neumann*, Mulhouse, 1928), est bien, pour un catholique, le point de vue néces-

saire, celui qui deviendra décisif le jour où l'autorité ecclésiastique jugera bon de se prononcer.

Dans les allusions que fait l'auteur à la mystique et aux mystiques, on pourrait souhaiter parfois une rigueur critique plus exigeante. Quelques négligences aussi dans la traduction, qui est bonne et lisible, mais déparée çà et là par des coquilles.

III. Kan. Eug. De Hovre. *Therese Neumann. Het levend raadsel van Konnersreuth.* Un volume (26×19 cm.), de 288 pages. Paris-Bruges, Desclée-De Brouwer et C^ie^, 1931. Prix : 30 francs.

Luxueusement édité pour un prix modique, ce volume tient le milieu entre les deux ouvrages analysés ci-dessus : moins spécial et moins personnel que l'enquête critique de Monsieur Gerlich, plus détaillé et non moins chaleureux que le plaidoyer du Docteur Hynek. Sa date récente lui donne, sur les précédents, l'avantage d'une documentation étendue aux années 1929-1931.

Devant « l'énigme de Konnersreuth », on ne jugera pas superflu d'entendre la voix du prêtre après celles de l'historien et du médecin : elle leur fait écho et les complète. A vrai dire, si l'on ne tient pas absolument à remonter aux sources, les pages du chanoine De Hovre suffisent à donner une idée assez complète des événements qui auréolent la voyante bavaroise. Il les expose et en souligne la portée religieuse, sans exagération comme sans timidité. Ne lui demandons pas la neutralité méthodique du savant qui cherche encore; il nous apporte d'emblée, dès ses premières pages, la paisible assurance d'un bon sens qui voit et d'une sympathie qui comprend; il narre plus qu'il ne discute; et lorsqu'il discute, c'est, on le sent bien, moins pour se convaincre que pour nous persuader.

Un premier chapitre — combien opportun pour mettre au point des racontars hostiles! — indique l'attitude observée jusqu'ici par les autorités ecclésiastiques à l'égard de Konnersreuth : on peut la caractériser d'un mot : enquêtes attentives et réserve bienveillante.

Le chapitre second donne un aperçu de la vie de Thérèse, jusqu'à sa guérison en 1925. Ici, comme partout ailleurs, beaucoup d'éléments sont empruntés à M. Gerlich. Astreint à faire un triage, M. De Hovre retient de préférence les traits qui révèlent la physionomie morale de la jeune paysanne.

La stigmatisation (que Thérèse, ignorante des phénomènes mystiques, était loin de désirer, même subconsciemment) fait l'objet du

chapitre III. Une description précise, mais assez brève, résume les observations de Gerlich et de Hynek, en y ajoutant quelques témoignages nouveaux.

Le chapitre IV, intitulé : « Souffrance », met bien en évidence la vocation providentielle de Thérèse et la correspondance héroïque de celle-ci à cet austère bon plaisir divin. S'il existe une « énigme » de Konnersreuth, là sans doute en gît la clef.

Sans se départir de sa manière narrative et concrète, — beaucoup plus concrète et vivante que ne le donnerait à croire l'intitulé du chapitre V, — l'auteur nous fait ensuite « la synthèse des états de Thérèse Neumann ». Une de ses observations, très brève d'ailleurs, doit être relevée pour son importance. Jusqu'ici, le public remarque surtout, chez Thérèse, les phénomènes extérieurs et les visions imaginatives; mais ceux qui la connaissent mieux admirent en elle, assure-t-on, des dons plus excellents, dons élevés et tout intérieurs de contemplation passive, qu'une louable (osons dire : nécessaire) discrétion empêche de divulguer. « Secretum regis abscondere bonum est ».

Voici maintenant, en deux longs chapitres (VI et VII), la description du contenu des principales visions. Ce ne sont pas, aux yeux de Thérèse, des tableaux distants et artificiels, de simples images vives, telles les scènes que nous voyons passer à l'écran. Ce sont des événements réels, solides, actuels, auxquels elle participe sur le terrain même où ils se déroulent. Elle n'a pas conscience d'être, à ce moment, étendue sur son lit, — où cependant ses yeux, ses traits, ses gestes, reflètent les péripéties contemplées.

L'auteur relate en détail, d'après plusieurs témoins, les visions saisissantes de la Passion, durant lesquelles la stigmatisée souffre si profondément, dans son corps même, le martyre de la « compassion », et semble vraiment expirer avec le Christ. Aux descriptions que l'on peut lire également chez Gerlich, il en joint ici quelques autres, par exemple des notes prises sur place en 1928 par le Père Staudinger, et en 1929 par Mgr Kaspar, évêque de Koniggrätz : ces dernières ont la vigueur d'une eau-forte. Après les visions de la Passion, le chapitre VI contient encore celles de la Résurrection et de la vie glorieuse (temps pascal, 1928). Le chapitre VII offre un choix abondant parmi les visions qui occupent le reste de l'année liturgique (1927-1931) : scènes de la vie de Notre-Seigneur d'après l'évangile du dimanche, ou de la vie de la Très Sainte Vierge et des Saints, à l'occasion de leurs fêtes.

Toutes ces visions rappellent d'assez près celles de Catherine Emmerich, mais sans offrir le charme littéraire que dégagent encore les relations écrites (avec quelle fidélité?) par Clément Brentano. A Konnersreuth, les procès-verbaux visent uniquement à l'exactitude : ce qu'ils perdent en valeur artistique est compensé par leur valeur documentaire.

Le chapitre VIII donne un bon état de la question des mots araméens entendus par la voyante. Aux appréciations du Professeur abbé Wutz (Eichstätt) et de l'orientaliste protestant bien connu, le Professeur H. Bauer (Halle), que nous avions déjà lues chez M. Gerlich, l'auteur ajoute celle d'un orientaliste et papyrologue israélite, le Professeur Wessely (Vienne). Tous concluent à l'indubitable réalité des locutions araméennes et à l'impossibilité de les expliquer par une suggestion inconsciente. Un travail du Professeur Wutz est annoncé sur le sujet.

Plus mystérieux encore paraissent les faits de lucidité (hiérognosie et cardiognosie), dont un bon nombre d'exemples sont groupés dans le chapitre IX. Pendant la phase de « repos extatique », Thérèse, en union étroite avec le Sauveur, reçoit de Lui, dans une mesure étonnamment large, la connaissance de choses cachées. Non seulement elle discerne les reliques authentiques, en retrace l'origine et l'histoire avec des détails qui purent être vérifiés plus d'une fois, mais elle semble lire dans les âmes comme à livre ouvert. A bon nombre de visiteurs, qui en témoignent, elle a révélé les replis les plus intimes de leur conscience et des circonstances de leur vie qu'elle ne pouvait humainement connaître. Et ces visiteurs furent souvent des hommes de haute culture, parfois des incroyants. Lucidité qui porte aussi sur l'avenir : déjà plusieurs prédictions auraient été confirmées par l'événement. Jamais cette faculté prodigieuse n'est mise au service de la vaine curiosité : les manifestations extraordinaires de Konnersreuth échappent aux caprices de la volonté humaine et n'ont d'autre fin que le bien des âmes.

Sur le jeûne de Thérèse Neumann — jeûne total depuis 1927 — le chapitre X n'ajoute aucune particularité notable à celles que rapportait le Dr Gerlich. Le prodige continue, de plus en plus indéniable. Le chanoine De Hovre mentionne à ce sujet quelques appréciations récentes, entre autres la déclaration faite devant les tribunaux (Munich, janvier 1930) par le Docteur Seidl, qui, malgré son scepticisme naturel, « croit, dit-il, que Thérèse vit réellement sans aucune nourriture ».

Plus exactement, elle ne reçoit d'autre aliment que les espèces

eucharistiques. Ici encore, un fait déroutant : la « communion extatique » (chap. XI). M. Gerlich a raconté comment il en fut témoin, en 1927. Dans son état ordinaire, Thérèse, en communiant, n'absorbe qu'à grand'peine, après des minutes d'efforts, environ un huitième d'hostie. Au contraire, lorsqu'elle se trouve en extase, le prêtre qui s'approche avec le ciboire dépose sur ses lèvres une hostie entière, qui reste visible un instant dans la bouche ouverte, puis subitement disparaît, sans que l'on perçoive aucun mouvement de déglutition. Cette inexplicable disparition a été constatée par de nombreux témoins, religieux, prêtres séculiers, évêques, qui communièrent l'extatique. Furent-ils victimes d'une illusion? Thérèse, elle, voit alors, au lieu de l'hostie, le Christ glorifié, et elle sent en elle, jusqu'aux approches de la communion suivante, la présence eucharistique.

Pour l'appréciation théologique du cas de Thérèse Neumann, le chapitre décisif est le XII^e^, intitulé : « Discretio spirituum ». Après tout, les apparences les plus merveilleuses, les plus miraculeuses, n'ont pour nous de valeur que si leur signification religieuse nullement ambiguë porte pour ainsi dire l'attestation divine; lorsqu'il s'agit de phénomènes mystiques et paramystiques, la première attestation divine que nous devions exiger, c'est bien, sans doute, que la personne qui les présente manifeste dans sa conduite l' « esprit de Jésus ». A juste titre M. De Hovre rappelle le principe de Benoît XIV : « Signa demum extasis divinae *ex moribus potissimum* petenda sunt ».

Or, tout ce qui se laisse deviner de la vie intérieure et des vertus de la stigmatisée parle hautement en sa faveur. Le fond de son caractère, perfectionné de plus en plus par la grâce, est, de l'aveu de tous, la simplicité, la candeur d'une âme parfaitement droite : « simple, naturelle, franche, heureuse », dit un visiteur français; et c'est ce que redisent ceux qui la voient tous les jours. Avec cela, une répugnance extrême pour tout ce qui est exceptionnel dans la dévotion, pour tout étalage d'elle-même; elle s'y dérobe autant qu'elle le peut. La foule des visiteurs, qui la harcèlent depuis cinq années et plus, ne lui a point fait perdre son humilité de petite paysanne : humilité solide, fondée sur la conviction qu'elle n'est qu'un instrument passif sous la main de Dieu, rien autre chose. Avec l'humilité, la charité envers le prochain : charité enjouée quand il le faut, compâtissante toujours, héroïque souvent, par exemple lorsqu'elle prend sur elle, — et elle sait à quoi elle s'engage, — l'expiation due à la Justice divine pour les péchés d'autrui. Charité apostolique aussi, par compassion pour les

âmes et par zèle de l'honneur de Dieu. Obéissance d'enfant envers ceux qui représentent auprès d'elle l'autorité de l'Église. Enfin et surtout, amour de Notre-Seigneur Jésus-Christ, avec cette nuance d'un abandon total, spontané, « allant de soi » pour ainsi dire, au bon plaisir du « cher Sauveur ». Que ce tableau soit exact, ceux qui ont fréquenté la voyante n'hésitent pas à l'affirmer.

Aux bons ouvriers de son œuvre, le Christ a prédit la contradiction, la persécution même. M. De Hovre, dans son XIII^e^ et dernier chapitre, donne un crayon rapide de la tempête soulevée autour de Konnersreuth par la presse anti-religieuse et par une fraction de la presse protestante. Les calomnies les plus infâmes ne furent épargnées ni à Thérèse ni à son entourage. On alla jusqu'à sommer les autorités civiles et ecclésiastiques d'enfermer cette « pucelle hystérique » dans un asile d'aliénés, pire encore, dans une maison de correction; on réclama bruyamment la fin de cette « exploitation éhontée » de la crédulité publique. M. Gerlich a conté plusieurs des péripéties de cette campagne, qui battait son plein lorsqu'il travaillait à son livre : un peu ralentie par des interventions successives des tribunaux, elle n'a point entièrement cessé.

A ces attaques indignes il serait injuste d'assimiler le parti-pris sceptique, ou même l'hostilité, que témoignent envers Konnersreuth beaucoup de psychologues et de médecins. Leur opposition peut être déplaisante; mais, si elle est inspirée par des préjugés regrettables, elle n'est pas nécessairement déloyale dans ses procédés.

Plus désagréables peuvent sembler les fausses nouvelles périodiquement répandues au sujet de la voyante, les prophéties fantaisistes colportées sous son nom: parfois des catholiques se laissent impressionner par cette écume, dont personne n'est responsable dans l'entourage de Thérèse. Sur les proches de celle-ci, qui poussèrent toujours le désintéressement jusqu'au plus extrême scrupule, les «charismes» de la stigmatisée pèsent un peu comme une croix. « En quittant la maison, raconte Mgr Kaspar, je tendis la main à la vieille mère Neumann, qui récitait son rosaire assise sur une chaise. Ses yeux se gonflèrent de larmes et elle me dit à mi-voix : Monseigneur, comme cela me déchire le cœur de voir le sang et les souffrances de mon enfant en spectacle à toutes ces gens! » Aussi fut-ce là-bas un soulagement pour tous, lorsque l'épiscopat bavarois décida d'interdire les visites à la stigmatisée, sauf autorisation formelle de l'Ordinaire de Ratisbonne.

Louvain-Eegenhoven J. MARÉCHAL, S. I.

Actes du Saint-Siège

S. CONGRÉGATION DU SAINT-OFFICE

Les promesses et garanties à exiger dans les mariages mixtes (Décret du 14 janvier 1932. — *A.A.S.*, XXIV, 1932, p. 25) (1).

Nul ne l'ignore, la dispense de l'empêchement de religion mixte (par exemple, pour qu'un catholique épouse une protestante) ou de disparité du culte (pour un mariage entre une personne catholique et une personne non baptisée) ne peut être accordée que moyennant deux « *cautiones* » (promesses, garanties) : la partie non-catholique s'engage à écarter de la partie catholique tout danger de perversion (dans la foi ou la pratique religieuse); les deux futurs époux s'engagent à ce que tous leurs enfants soient baptisés et élevés uniquement dans le catholicisme. Il faut avoir la certitude morale que ces engagements seront tenus (c. 1061, 1°, 2° et 3° et c. 1071).

Dans les pays hérétiques, au cours des siècles, souvent la loi civile s'opposait à de tels engagements, soit en exigeant que les garçons fussent élevés dans la religion paternelle et les filles dans la religion maternelle, soit en élevant tous les enfants dans la religion du père, soit en laissant aux enfants eux-mêmes, du moins à partir d'un certain âge, pleine liberté de choisir (2).

En général, l'Église s'était absolument opposée aux empiètements de la loi civile sur les droits supérieurs que lui a conférés son divin Fondateur en la faisant seule dépositaire de la vérité révélée. Cependant, tout en désapprouvant ces lois néfastes, elle tolérait parfois, de la part des prêtres, une attitude passive pour éviter de plus grands maux. La loi prussienne du 17 août 1825 exigeait, même pour les provinces catholiques des bords du Rhin, que tous les enfants nés des mariages mixtes fussent élevés dans la religion du père ou à son gré, et interdisait aux prêtres de réclamer aucune promesse des futurs au sujet de l'éducation religieuse des enfants. Le 25 mars 1830, une lettre de Pie VIII aux évêques de la province de Cologne, suivie d'une

(1) Le texte du décret a été reproduit dans la *N. R. Th.* de mars dernier, p. 261.

(2) Pour ce qui suit, consulter parmi d'autres ouvrages : GASPARRI, *De matrimonio*, n. 454; VIDAL, *Ius matrimoniale*, pp. 194 et 195; CAPPELLO, *De Matrimonio*, pp. 311 et 312; VLAMING, *Praelectiones iuris matrimonii*, p. 201; TER HAAR, *De matrimoniis mixtis*, Romae, 1930. Relire aussi G. GOYAU, *L'Allemagne religieuse. Le Catholicisme*, t. II, liv. III, ch. Ier.

Instruction du Cardinal Albani, condamnait la loi prussienne. On tolérait pourtant l'assistance passive des curés aux mariages, mais ils devaient se garder soigneusement de toute marque d'approbation, s'abstenir des prières liturgiques et de tout rite sacré.

Quelques années plus tard, le Saint-Office se montrait aussi sévère. Comme l'exposait un évêque d'Allemagne, la loi civile de sa région interdisait aux fiancés tout accord au sujet de la religion des enfants à venir et déclarait nuls de tels accords. Si, malgré la loi civile, les futurs promettaient d'élever leurs enfants dans la religion catholique, lorsque l'homme n'était pas catholique, le curé pouvait-il donner « la bénédiction »? La réponse du Saint-Office fut négative. En interdisant la bénédiction (ce qui désignait sans doute non seulement la bénédiction solennelle des époux, mais tout rite sacré), il continuait à tolérer la présence des curés aux mariages mixtes, lorsque la crainte de plus grands maux les y contraignait.

Le même évêque continuait ses questions : En vertu de cette loi civile, les enfants étaient élevés de force dans la religion de leur père, donc souvent dans le protestantisme; à quatorze ans, ces enfants pouvaient rester dans la religion de leur père ou passer à celle de leur mère. Que faire, demandait l'évêque, si le conjoint catholique meurt avant que les enfants n'aient quatorze ans? Le Saint-Office ne pouvait que donner cette réponse : « Les enfants restent confiés aux évêques et aux curés qui doivent s'efforcer de tout leur pouvoir de les faire instruire dans la foi catholique ».

Parfois la loi civile se montra plutôt bienfaisante ou du moins facile à tourner. En Bavière, la loi du 5 mai 1890 n'attribuait de valeur légale aux pactes sur la religion des enfants à naître d'un mariage mixte que si ces pactes étaient passés devant notaire. Les évêques prescrivaient d'une manière générale de se conformer à cette exigence : ainsi la contrainte des pouvoirs publics urgerait l'exécution des promesses, et, par un cas bien rare de nos jours, le « bras séculier » se trouverait mis en fait au service de l'Église. Plus fâcheux étaient en Prusse les décrets royaux du 7 juin 1853 et du 23 décembre 1873 : ils chassaient de l'armée les officiers protestants qui promettraient sous la foi du serment d'élever tous leurs enfants dans le catholicisme. La solution était bien simple : les évêques les dispensèrent, non de leurs promesses, mais du serment.

A l'occasion de mesures plus récentes et plus tracassières, l'Église montra une grande fermeté ou n'admit d'exceptions apparentes à

l'obligation de donner les garanties que lorsque la fin de la loi était moralement assurée par ailleurs. Dans un pays, un décret royal interdisait aux soldats, sous des peines graves, de donner les garanties requises par l'Église, non seulement par écrit ou sous la foi du serment, mais même par de simples promesses. Le Saint-Office déclarait le 10 décembre 1902 qu'on ne pouvait accorder la dispense sans avoir reçu les garanties. Il montrait pourtant un peu plus d'indulgence pour le « cas extraordinaire » où l'évêque aurait la certitude morale de la sincérité de telles promesses (la partie catholique jurait que l'autre lui avait promis d'être fidèle aux conditions) et de leur accomplissement futur. Mais, après avoir mentionné ce « cas extraordinaire », il urgeait la règle générale : on devait exiger les promesses par écrit « non obstante decreto regio » et n'accorder la dispense que si l'évêque était moralement certain de leur exécution pour l'avenir.

Dans quelques pays, notamment en Hongrie, le Saint-Siège avait toléré la présence purement passive du curé lorsqu'il était impossible d'obtenir des garanties. Le Code de droit canon a supprimé cette concession (*Comm. d'int.*, A. A. S., 1928, p. 120), et c'est très heureux : à quoi bon garder sur nos registres des gens qui n'ont de catholique que le nom ou l'étiquette? L'intransigeance de l'Église diminuera le nombre des mauvais catholiques : tant mieux.

Le Décret que nous analysons interdit de donner jamais la dispense sans avoir auparavant obtenu des fiancés les engagements requis; il faut, de plus, que personne ne puisse, même en vertu des lois civiles, empêcher la fidèle exécution de ces promesses : donnée dans d'autres conditions, la dispense est nulle de plein droit.

Divers points sont à commenter.

D'abord, on ne peut *jamais* donner la dispense en dehors de ces conditions. Le « jamais », semble-t-il, ne comporte aucune exception, pas même en cas de danger de mort. En effet, le texte cite explicitement, à propos de ce « jamais », le can. 1044 qui accorde aux curés et à d'autres prêtres de très grands pouvoirs pour de tels dangers. Certains auteurs admettaient que la dispense sans les garanties pût parfois être valide, ou même licite, à l'égard d'un moribond. Le texte actuel ne paraît pas compatible avec cette opinion.

Non seulement les promesses doivent être faites avant la dispense, mais on doit prévoir que nul, même au moyen de la loi civile, n'en pourra empêcher la parfaite exécution. Il faut donc connaître la législation civile à laquelle sont soumis les futurs, ou plusieurs légis-

lations civiles, s'ils appartiennent à des pays différents ou si l'on prévoit qu'ils émigreront vraisemblablement.

Si l'on ne rencontre aucun obstacle légal à l'exécution des promesses, ce n'est pas à dire que la dispense puisse toujours être accordée. Il faut, dit le texte, que « *etiam vi legum civilium*... nemo praepedire valeat... », « *même* en vertu des lois civiles... ». Donc c'est surtout de ces lois que viendront les obstacles, mais d'autres sont concevables, par exemple de la part des beaux-parents hérétiques, là où la coutume leur attribue une grande autorité, de la part même d'une opinion publique hostile au catholicisme et exerçant une pression presque irrésistible sur les âmes non héroïques. Il reste que le décret a surtout en vue les obstacles d'ordre législatif.

Lorsque la loi civile permet de s'opposer à l'exécution des engagements, ne peut-on jamais donner la dispense? Le texte comporte cette interprétation très sévère. A ce compte, dans tous les pays qui ont une loi de ce genre, jamais aucun prêtre ou évêque ne pourrait accorder la dispense, même dans le cas perplexe, et même à un moribond. On pourrait uniquement s'adresser au Saint-Siège, en risquant d'arriver presque toujours trop tard. L'extrême sévérité de cette interprétation, dépassant toute la sévérité antérieure de l'Église en cette matière, laisse pourtant supposer qu'elle ne s'impose pas absolument, et qu'une explication plus bénigne présente une suffisante probabilité. Il s'agirait seulement de prévoir prudemment si quelqu'un (un des conjoints ou un tiers) se servira ou non de la loi civile pour s'opposer à l'exécution des promesses. Si l'on est moralement certain, surtout à cause des bonnes dispositions des futurs, que personne ne soulèvera de difficultés de ce genre, il est légitime de donner la dispense; non, dans le cas contraire. Des situations embarrassantes se rencontreront où le prêtre hésitera. Mais, comme une invalidité ne doit s'affirmer qu'à bon escient, si le prêtre a agi de bonne foi, après sérieux examen du cas et mûre réflexion, il n'y aura pas lieu de juger la dispense invalide. Au contraire, lorsqu'il est à craindre que l'un des conjoints ou une tierce personne (magistrat, beau-père, ministre hérétique...) ne recoure à la loi civile pour s'opposer à l'accomplissement des promesses, la dispense est nulle, « prorsus nulla et invalida », dit le texte qui veut attirer l'attention des plus distraits par l'accumulation cicéronienne d'adjectifs synonymes. Dispense invalide : donc le mariage contracté malgré l'empêchement de religion mixte sera gravement illicite; contracté malgré l'empêchement de disparité de culte, il sera de plus invalide. É. JOMBART, S. I.

Bibliographie

THÉOLOGIE DOGMATIQUE

Cardinal Lépicier, O. S. M. *Institutiones Theologiae Speculativae ad textum S. Thomae Concinnatae. Cursus Brevior*, T. I et T. II. Turin, Marietti, 1931-1932, (23 × 15 cm.), LXVIII-512 p.; LVI-422 p. Prix : 25 lires.

Son Éminence le Cardinal Lépicier offre ici aux étudiants en théologie un « compendium » de son grand ouvrage de théologie spéculative, dont il vient de terminer heureusement le 24me volume, après 40 années de labeur. Les traités y sont distribués selon l'ordre de la Somme théologique de saint Thomas, dont ils ont voulu d'ailleurs n'être que le fidèle commentaire. Chaque question y est exposée sur le type classique des thèses de manuel : état de la question, énoncé de la thèse, autorités scripturaire, ecclésiastique, patristique, argument de raison théologique, solution des difficultés. Pages de spéculation sereine d'où la polémique est absente, ou peu s'en faut, et dont l'érudition discrète n'a rien d'accablant. On regrette seulement qu'une concordance des « questions » avec les articles correspondants de la Somme n'ait pas été établie.

L. MALEVEZ, S. I.

B. Bartmann. *Grundriss der Dogmatik.* Herders Theologische Grundrisse. 2e Édit. Fribourg e. Br., Herder, 1931, (24 × 15 cm.), XII-262 p. Prix : 5 Mk.

Au lecteur de langue française qui possède le précis de dogmatique de M. Tanquerey, cet abrégé de M. Bartmann ne rendra, sans doute, guère de service. Mais on se fait un plaisir de lui signaler les mérites de cet excellent petit volume. C'est un vrai modèle d'exactitude et de concision. Chaque dogme est présenté selon ce schème invariable : en tête, le document ecclésiastique, emprunté à Denzinger, qui le définit; puis les textes scripturaires, avec ou sans commentaire; le cas échéant, quelques citations patristiques et enfin les mots d'explication les plus indispensables; de ci de là, un vague écho des controverses d'écoles. Cette concision ne va pas sans une certaine sécheresse, et nous craignons que sur le laïque — auquel ce petit volume devrait être réservé; pour un prêtre, il est absolument trop sommaire — le dogme ainsi exposé n'exerce guère de séduction. Mais c'est le défaut inévitable du genre. Lacune regrettable, et très sensible aujourd'hui : la dogmatique et la théologie de l'Église et du Corps mystique sont absentes, à peu de chose près. L. MALEVEZ, S. I.

V.-M. Breton, O. F. M. *La Trinité, histoire, doctrine, piété.* Bibliothèque Catholique des Sciences religieuses. Paris, Bloud et Gay, 1931, (19 × 12 cm.), 240 p.

Cet ouvrage vaut surtout par la variété des sources utilisées, la largeur des préoccupations qui l'inspirent et la richesse de doctrine et de spiritualité qui s'y condense. Dans une vulgarisation théologique de cette valeur, on regrettera

que le manque de place ait fait omettre telles précautions souhaitables. Le lecteur ne va-t-il pas majorer le sens *littéral* de l'expression *Fils de Dieu* dans les Synoptiques ? S'il est « peu familiarisé avec les théories scolastiques », qu'éveille en sa pensée le terme d'*Acte?* S'il n'est pas théologien, ne prendra-t-il pas pour la seule doctrine possible la théorie qui explique par l'appropriation les missions divines ? Ce n'est pas que, en maint endroit, l'auteur ne mette en garde contre les déviations possibles du langage et de la pensée. Les deux derniers chapitres nourriront aisément la piété des fidèles, et d'aliments solides; on souhaiterait néanmoins savoir quel est le courant traditionnel qui applique à la Trinité le titre de *Mère*. L. Renard, s. i.

Th. Käppeli, O. P. *Zur Lehre des Hl. Thomas von Aquin vom Corpus Christi Mysticum.* Fribourg, St. Paulusdruckerei, 1931, (24 × 16 cm.), x-136 p. Prix : 5 frs suisses.

Dissertation inaugurale et thèse de doctorat présentée à la Faculté de théologie de la célèbre Université suisse. C'est déjà un éloge et qui n'est pas banal.

L'auteur a tenu à faire précéder son étude d'un inventaire, forcément sommaire, de la tradition catholique sur ce point de doctrine : quarante pages, avec pas mal de remarques intéressantes. Puis, entrant dans son sujet, il expose ce que le Docteur angélique a écrit sur la grâce de chef que possède le Christ (pp. 41-85). Il termine en éclairant cet enseignement par ce que dit le Saint sur le rôle des sacrements (pp. 85-98), sur le rôle du Saint-Esprit (pp. 99-113), et sur les membres du Corps mystique.

Étude bien menée, et où les méthodes précises de la recherche ne masquent pas les vastes horizons ni les problèmes. On pourra discuter l'un ou l'autre point, par exemple, le coefficient d'importance de la doctrine des deux Adam dans le traité théologique sur la grâce de chef : c'est ainsi que la science avance.

Mais surtout, on pourra s'instruire sur les richesses de la doctrine de saint Thomas, et sur la place qu'a toujours tenue dans l'enseignement chrétien la doctrine du Corps mystique. E. Mersch, s. i.

A. d'Alès. *Le dogme d'Éphèse.* Paris, Beauchesne, 1931, (19 × 12 cm.), 314 p.

Parmi les nombreux ouvrages parus à l'occasion du quinzième centenaire du concile d'Éphèse, un des plus remarquables est, sans contredit, ce livre du savant professeur de la Faculté théologique de Paris. On sait que ce concile pose bien des questions qui sont loin d'être toutes également éclaircies. Le Révérend Père a repris tout le problème, du point de vue historique. Après avoir étudié les sources lointaines du Nestorianisme, dans Paul de Samosate et Photin de Sirmium, (ch. I), et l'hérésie d'Apollinaire qui devait avoir une si grande influence dans les débats du v^e^ siècle (ch. II), l'auteur décrit toute l'histoire du Nestorianisme primitif en trois chapitres : les préliminaires du concile (ch. III), le conflit éphésien (ch. IV), le dénouement du conflit (ch. V), suivis d'un chapitre que l'on peut considérer comme la conclusion : Nestorius et Cyrille d'Alexandrie (ch. VI).

Basée uniquement sur les documents : collections conciliaires, écrits authen-

tiques des contemporains et des historiens ecclésiastiques du Ve siècle, cette étude manifeste une fois de plus les solides qualités qui distinguent le savant professeur : érudition étendue, fermeté dans la critique, grand sens théologique. Le livre du P. d'A. venait à son heure : il est la meilleure mise au point de l'article *Nestorius*, très érudit, très savant, mais néanmoins regrettable, publié par M. Amann dans le *Dictionnaire de théologie catholique* (t. X). Dans cet article, le distingué professeur de l'université de Strasbourg, trop influencé par les brillantes constructions de Mgr Duchesne, et aussi par les travaux des protestants, qui s'efforcent depuis longtemps de réhabiliter Nestorius au détriment de Cyrille, avait manifesté une singulière partialité : tandis qu'il tenait pour suspect tout ce qui était sorti de la plume du patriarche d'Alexandrie, il accordait le plus grand crédit à tous les écrits favorables à Nestorius. Grâce à ce vice de méthode il avait abouti à cette conclusion que Nestorius n'avait pas professé le Nestorianisme qu'on lui prête; orthodoxe pour le fond, il n'avait péché que par maladresse dans ses essais d'explication théologique et imprudence de langage. La conclusion de l'étude objective du P. d'A. est que l'archevêque de Constantinople fut justement condamné par le concile d'Éphèse et les conciles suivants parce qu'il avait réellement professé l'hérésie qui porte son nom. Hâtons-nous de dire que depuis lors M. Amann a publié un excellent article dans *Le Christ* (Bardy et Tricot) p. 416, dans lequel, tout en restant plus indulgent pour Nestorius et Jean d'Antioche, que le P. d'A., qui est bien sévère, il a corrigé l'impression fâcheuse que laissait l'article du Dictionnaire.

Puisque l'auteur a choisi comme titre « *Le dogme d'Éphèse* », nous aurions souhaité qu'il précisât la valeur de définition du Concile. Quand ils parlent des définitions d'Éphèse, il n'est pas rare que des théologiens citent les anathématismes de Cyrille, qui cependant ne furent nullement canonisés dans cette assemblée : d'autre part, dans les actes du concile, on ne trouve aucune profession de foi, ni aucun anathème frappant une doctrine formellement énoncée; les Pères se sont bornés à déposer et excommunier l'hérésiarque : dès lors on peut se demander dans quel sens on peut parler du « dogme défini à Éphèse ». Nous aurions été heureux de connaître l'opinion du docte professeur.

Le livre se lit avec intérêt, et sera aussi utile aux professionnels qu'aux fidèles instruits désireux de mieux connaître l'histoire de leur foi.

E. Hocedez, s. i.

H. Borzi, C. SS. R. *Maria hominum Coredemptrix*. Turin, Marietti, Bruges, Beyaert, 1931, (22 × 15 cm.), 108 p. Prix : 14 frs.

La coopération de Marie au salut du monde n'est mise en doute par personne; mais le titre de *Corédemptrice* n'a pas recueilli encore l'assentiment de tous les théologiens. Le petit traité que voici prouve de façon solide et claire l'union étroite du Sauveur et de sa Mère dans le triple ordre *intentionis, exsecutionis et applicationis* de la Rédemption. Le sens du mot Corédemptrice est précisé de façon très satisfaisante (p. 4 et suiv.). Quant aux arguments qui militent en faveur du nouveau titre, il ne nous semble pas qu'on puisse mettre exactement sur le même pied *Coredemptrix* et *cooperatores*, *consepulti*, *conglorificati*, etc. (p. 5). Les documents cités p. 103, 104 indiquent certes une orientation nouvelle du vocabulaire théologique. Mais on souhaiterait que la valeur de ces textes soit mieux mise en lumière, qu'ils soient tous reproduits intégralement.

E. Bergh, s. i.

M. Schembri. *De Sacramentis.* Vol. II. Turin, Marietti, 1931, (22 × 15 cm.), IV-340 p. Prix : 25 lires.

Le second volume de cet ouvrage comprend les traités de l'Eucharistie, de la pénitence, de l'extrême-onction, de l'ordre et du mariage. Ils y sont exposés avec une clarté et une sobriété qui font honneur à l'esprit de leur auteur. Mais il est permis de penser qu'ils datent d'une époque déjà lointaine, aussi bien dans leur méthode que dans leur contenu. Nous y rencontrons, par exemple, les noms antiques de Bérenger, d'Osiander et d'Oecolampade, et leur doctrine y est présentée en des termes relativement précis; mais pourquoi nous parler des modernistes, si c'est uniquement pour nous apprendre vaguement qu'ils existent, et que, selon eux, « les dogmes, les sacrements et la hiérarchie ne sont qu'une réalité immanente et vivante dans le souvenir des fidèles » (p. 5)? Toutefois, à la rigueur, il peut être légitime, dans un traité dogmatique, de passer volontairement sous silence les controverses récentes, moins relatives à la nature qu'à l'existence de nos dogmes. Mais excusera-t-on facilement, aujourd'hui, un traité catholique du sacrifice eucharistique qui ignorerait totalement le *Mysterium Fidei* du P. de la Taille et les multiples études que cet ouvrage a suscitées ? L. MALEVEZ, S. I.

A. Villien. *Les Sacrements. Histoire et Liturgie.* Paris, Gabalda, 1931, (19 × 12 cm.), 450 p. Prix : 25 frs.

Dans ce livre l'auteur de l'Histoire des commandements de l'Église a donné un aperçu historique des rites usités par l'Église, surtout latine, dans l'administration des sacrements. On sait combien la liturgie éclaire le dogme lui-même à condition d'être bien comprise. L'intérêt que montrent les laïques cultivés, et même les autres, pour cette partie de leur vie chrétienne justifie pleinement une telle publication. L'appendice sur l'âge de la première communion est particulièrement instructif sur le rôle des théories et de la coutume dans l'administration des sacrements.

Sans rien sacrifier des exigences d'ordre scientifique, l'exposé est assez facile pour intéresser les laïcs instruits. Mais c'est surtout aux membres du clergé qu'il rendra service en leur permettant d'ajouter un nouvel élément d'intérêt aux explications de la doctrine chrétienne données soit aux enfants, soit aux adultes. J. CREUSEN, S. I.

G. M. Van Rossum, C. SS. R. *De essentia sacramenti ordinis. Disquisitio Historico-Theologica.* 2e Éd., Rome, Fr. Pustet, 1932, (22 × 15 cm.), 242 p. Prix : 15 lires.

Personne n'ignore la thèse défendue dans ce livre : l'essence du sacrement de l'Ordre se trouve uniquement dans la première imposition des mains avec l'oraison correspondante. A rejeter donc, malgré le Decretum pro Armenis, l'opinion suivant laquelle la « *traditio instrumentorum* » constituerait l'essence de ce sacrement. Mais alors que dans la 1re édition (1914), l'éminentissime auteur pouvait constater, que cette opinion était pratiquement abandonnée depuis la deuxième moitié du XVIIIe siècle, force lui est d'écrire présentement : « Ultimis tamen temporibus sententia iterum resuscitata est » (p. 16). On cite entre autres fauteurs de ce revirement : Galtier, Hugon, Metz. La nécessité

d'envisager les arguments mis en avant par ces auteurs a présidé aux remaniements introduits dans cette nouvelle édition. L'esprit qui anime cette solide étude ressort de ces fortes paroles : « In indaganda veritate non animi affectu sed mentis accumine procedendum est. Non iuvat oculos avertere ut struthio ad non videndum quod animus refugit, neque iuvat verba retinere ad pias aures non offendendas. Veritas quoque sua iura habet, et ubi invenitur agnosci debet, neque silentio neque clausis oculis vincitur » (p. 36). Un index très complet des noms propres et une table analytique détaillée faciliteront l'usage de cette excellente monographie. E. DRUWÉ, S. I.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

R. Kenneth Hack. *God in Greek Philosophy to the Time of Socrates.* Princeton, University press, 1931, (23 × 15 cm.), X-160 p. Prix : 3 doll.

M. R. Kenneth Hack nous livre ici en somme toute une étude de la philosophie présocratique, mais en appuyant sur les doctrines théologiques; et vraiment cette étude ne manque ni d'aperçus originaux, ni de trouvailles inédites. L'auteur a fait un gros effort pour nous faire repenser ces vieux auteurs; et l'on a bien du plaisir à suivre cette vigoureuse reconstruction, dont la ligne de développement est nettement marquée et si rigoureusement maintenue jusqu'au bout. Mais nous avouons ne pas être convaincu du sens hautement métaphysique et presque purement spirituel, que M. Kenneth Hack arrive à attribuer à l'infini d'Anaximandre, au feu de Pythagore (ou des Pythagoriciens...) ou d'Héraclite, à l'être sphérique de Parménide, etc. Tout compte fait et eu égard principalement au sens premier des textes et fragments, nous préférons encore l'interprétation — erronée peut-être à de certains moments, mais combien plus proche des événements! — du vieil Aristote et, sauf arguments plus péremptoires, il nous semble préférable de continuer avec lui à voir en ces vieux penseurs des « physiciens » ou des « physiologues », et guère encore des « métaphysiciens »! — Mais il n'en reste pas moins que le présent travail est de nature à stimuler l'étude de la philosophie présocratique et à nous forcer à y regarder de plus près. J. DE MUNTER, S. I.

Héraclite d'Éphèse. *Doctrines philosophiques, traduites intégralement et précédées d'une introduction par Maurice Solovine.* Paris, Alcan, 1931, (19 × 12 cm.), XI-100 p. Prix : 12 frs.

Bonne édition, en traduction française, des fragments du célèbre philosophe d'Éphèse; avec quelques notes sommaires, mais judicieuses. Celles-ci sont rejetées, toutes, à la fin du volume : n'eût-il pas été bien préférable, pour la commodité des lecteurs, de les mettre au bas des pages? — Nous pouvons difficilement nous associer aux louanges excessives, que, dans l'introduction, M. Solovine adresse à Héraclite, ni voir en lui un brillant précurseur de nos conceptions toutes modernes de la relativité : ce serait arracher ce philosophe hors du cadre nettement objectiviste, dans lequel se déroulent les premiers essais de la pensée philosophique en Grèce. Nous ne pouvons non plus lui reconnaître le mérite d'avoir été « un véritable pionnier des recherches psychologiques » (p. 94) : car c'est à peine si on trouve un embryon de psychologie

chez Héraclite, et encore faudrait-il prouver que son λόγος a constamment le sens subjectif (la raison, comme faculté), que lui attribue M. Solovine, et non pas de préférence un sens objectif (la raison, comme règle ou mesure)!

J. De Munter, s. i.

R. Jolivet. *Essais sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne.* Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Paris, Vrin, 1931, (25 × 16 cm.), VIII-208 p.

M. Jolivet réédite ici deux études déjà publiées antérieurement (la seconde toutefois ne l'avait été qu'en résumé) : l'une sur « Aristote et saint Thomas ou l'idée de création », l'autre sur « Plotin et saint Augustin ou l'idée du mal »; en guise de conclusion il y ajoute, venant justifier par là le titre général de l'ouvrage, un aperçu général sur la question des rapports de l'hellénisme et du christianisme, paru déjà lui aussi sous forme d'article (*Revue Thomiste*, 1930, pp. 528-554). Ne pouvant entrer dans des considérations de détail, nous nous contenterons de dire, que, malgré plus d'une divergence sur telle idée ou telle interprétation de texte, nous jugeons ces études suggestives au plus haut degré et étayées par une érudition consciencieuse et une connaissance très personnelle des sources. Aussi fut-ce une heureuse idée de les réunir en volume et faut-il leur souhaiter une large diffusion.

J. De Munter, s. i.

J. Hessen. *Augustins Metaphysik der Erkenntnis.* Berlin et Bonn, Dümmler, 1931, (25 × 18 cm.), 328 p. Prix : 12 Mk.

Comme on l'a fait remarquer déjà avant nous, parmi tous les ouvrages publiés à l'occasion du 15e centenaire de la mort de saint Augustin, celui-ci mérite certes une attention toute particulière. Non pas que M. le Professeur Hessen veuille se singulariser par des nouveautés inédites : il ne fait que reprendre et parfaire ici toute une série de travaux antérieurs échelonnés sur quelque 15 ans; mais parce qu'entre tous son travail se distingue par la netteté de ses exposés et de ses conclusions, par la fermeté aussi de sa méthode de recherche, strictement historique et soutenue jusqu'au bout.

Pour notre part, nous nous rallierions volontiers aux conclusions principales de l'ouvrage : dépendance étroite de toute épistémologie d'une métaphysique à tout le moins sous-jacente; interprétation de la théorie augustinienne de l'illumination en fonction de l'anamnèse platonicienne et surtout de la théorie plotinienne de la connaissance par illumination; dépendance étroite de la noétique augustinienne de Platon et de Plotin d'une manière tout à fait générale; théorie d'une véritable intuition intellectuelle de la vérité sur le plan purement naturel tout d'abord, puis de la possibilité d'une connaissance immédiate de Dieu sur le plan surnaturel de la vie mystique; différentiation profonde enfin entre thomisme et augustinisme.

Mais à côté de cet accord sur l'ensemble, il nous faut faire plus d'une réserve sur des points particuliers. En tout premier lieu, nous ne pouvons nous empêcher de regretter qu'après un exposé minutieux et détaillé des différents systèmes d'interprétation de la théorie augustinienne de l'illumination, l'auteur se contente de décrire la sienne en une demi-page! Sans doute s'appuie-t-elle sur tout l'exposé précédent et est-elle quelque peu développée ultérieurement

dans l'exposé des rapports entre l'augustinisme et l'ontologisme, mais elle aurait bien valu la peine cependant d'un développement intégral, d'autant que, si M. Hessen peut s'attendre à voir discutées certaines conclusions de son travail, celle-là sera parmi les toutes premières... — Nous estimons aussi que l'honorable Professeur se méprend quelque peu sur la signification et la portée de certaines doctrines capitales de la noétique et de la psychologie thomistes : notamment quand il insinue ou affirme avec une paisible assurance que, chez saint Thomas, l'intelligence joue un rôle passif vis-à-vis des perceptions sensibles et corporelles (v. g. p. 112 : « nicht rezeptiv und passiv, wie in der thomistischen Noetik,... verhält sich die Vernunft gegenüber der Sinneserfahrung »; p. 283 : « so wird vom Aquinaten das geistige Prinzip in einem passiven und rezeptiven Verhältnis zum Leiblichen und Sinnlichen stehend aufgefasst »). S'il y a une doctrine à laquelle saint Thomas tient fermement et qui n'est d'ailleurs que la continuation et le développement ultérieur de la théorie aristotélicienne de l'intellect-agent, c'est bien celle de la spontanéité de l'intelligence vis-à-vis des données sensibles et de la non-passivité du spirituel vis-à-vis du corporel ! Il y a là une singulière méprise, qui commande malheureusement par trop toute la conception que M. Hessen se fait du thomisme. — Et n'y aurait-il pas aussi chez lui un grain d'animosité ou de parti-pris dans son jugement sur l'interprétation thomiste des textes augustiniens ? Pour notre part nous admettrions volontiers que le texte du P. Mandonnet, encore que tiré d'un opuscule théologique, trouve largement son application en philosophie aussi : plutôt que de dire que saint Augustin s'est trompé ou que lui-même en pense autrement, saint Thomas à plus d'une reprise l'expose « reverenter » et le tire à lui... C'est un procédé déjà remarqué sur d'autres points, par exemple vis-à-vis d'Aristote : cfr. l'étude de M. A. Mansion sur « L'eudémonisme aristotélicien et la morale thomiste », *Xenia Thomistica*, Rome, 1925, III, pp. 9 à 12.

Signalons enfin, pour ne pas nous attarder à d'autres détails encore, à M. Hessen si soucieux d'indications bibliographiques exhaustives, les articles du R. P. Maréchal dans la présente Revue (1930, pp. 89 et 191) sur la question d'une vision immédiate de Dieu dans la mystique augustinienne : il aura l'heureuse surprise d'y trouver des conclusions fort semblables aux siennes sur ce point si délicat ! J. DE MUNTER, S. I.

N. Signoriello. *Lexicon peripateticum philosophico-theologicum.* 5e éd. Rome, F. Pustet, 1931, (21 × 13 cm.), VII-470 p. Prix : 25 lires.

La cinquième édition du lexique de Signoriello se recommande par le succès des précédentes et les précieux services qu'elles ont rendus aux théologiens et philosophes soucieux de clarté et de précision. Rappelons à ceux de nos lecteurs qui ne l'ont pas encore pratiqué, le but et la disposition de ce dictionnaire. Il se propose de définir nettement et brièvement le vocabulaire propre de l'École. En une double série d'articles rangés par ordre alphabétique, sont expliqués sous chaque lettre les *distinctiones* (expressions techniques corrélatives, telles que *actus primus-secundus*, *directe-reflexe*, etc.), et les *effata* (principes comme *bonum est diffusivum sui*, *quidquid movetur ab alio movetur*, etc.). De nombreuses références, le plus souvent aux œuvres de saint Thomas, garantissent l'exactitude des explications proposées. Enfin, la consultation

de cet excellent ouvrage se trouve grandement facilitée par de fréquents renvois et par deux tables alphabétiques où sont groupés séparément les *distinctiones* dans la première et les *effata* dans la seconde. A. HAYEN, S. I.

Francesco Saverio Varano. *Vincenzo De Grazia. — L'ipotesi nella filosofia di Ernesto Naville. — Il problema della storia in Xénopol.* Biblioteca di Filosofia. Naples, Perrella; Gubbio, Scuola tipografica « Oderisi », 1931, (25 × 19 cm.), 110 p., 56 p., 52 p. Prix : 10; 5 et 5 lires.

Les trois penseurs auxquels ces monographies sont consacrées diffèrent autant par leur origine que par leurs idées. Vincenzo De Grazia, positiviste calabrais, ami des premiers néo-thomistes, mort à Naples en 1856, est à peine connu chez nous. Ernest Naville, spiritualiste et politicien génevois, mérite de retenir l'attention à cause de sa *Logique de l'hypothèse*, publiée à Paris en 1880 (2e éd., 1895). Enfin l'historien roumain Alexandre-Démétrius Xénopol, né à Jassy en 1847, mort en 1920, intéresse les philosophes par ses considérations sur le problème de l'histoire et sur les relations de cette science avec les autres branches du savoir humain (*Les principes fondamentaux de l'histoire*, 1889; *La théorie de l'histoire*, 1908). L'abondance de l'information et la clarté de l'exposé, qui distinguent ces trois études de M. Varano, en rendent la lecture aussi aisée qu'instructive. Fr. HALKIN, S. I.

E. Castelli. *Laberthonnière.* Traduit de l'italien par Louis Canet. Paris, Vrin, 1931, (19 × 14 cm.), 128 p. Prix : 12 frs.

Le Docteur Castelli aborde avec une sympathie qui n'enlève rien à l'objectivité de son étude, la pensée de Laberthonnière. Les trois problèmes principaux « qui absorbèrent la féconde activité de notre auteur à savoir : le problème religieux (ou de la révélation), le problème éthique (ou de la pratique) et le problème pédagogique (ou de l'autorité) » sont présentés dans leurs traits essentiels. Ils font ressortir de façon saisissante, malgré ce qu'en pense le docteur Castelli, les divergences profondes qui séparent Laberthonnière de Blondel. Tandis, en effet, que chez ce dernier le côté objectif de la religion, le fait externe, apparaît comme nécessaire pour justifier et compléter le fait interne, l'aspect subjectif de la croyance, chez Laberthonnière cette synthèse harmonieuse et nécessaire entre une vérité historiquement et critiquement établie et la vie de foi, la pratique de l'âme croyante, n'est bouclée nulle part. L'étude de M. Castelli aurait gagné, nous semble-t-il, puisqu'aussi bien elle est amenée à parler de Blondel, à souligner le sens tout objectif de ce dernier, qui tranchera par là toujours sur l'idéalisme de Laberthonnière. F. TAYMANS, S. I.

Th. Friedel. *Pages choisies du P. Laberthonnière.* Paris, Vrin, 1931, (19 × 12 cm.), XVIII-244 p. Prix : 20 frs.

Le meilleur moyen de connaître un auteur, c'est de le laisser parler. Ces « Pages choisies » ont le mérite de nous offrir une synthèse intelligente de la pensée de Laberthonnière. Nous aurions aimé trouver ensuite une conclusion, qui eût souligné la façon outrancière avec laquelle Laberthonnière a coutume de poser et surtout de résoudre un problème. L'opposition qu'il établit entre l' « extrinsécisme » et l' « intrinsécisme » est artificielle. Elle sépare deux aspects indissociables du catholicisme : la formulation par l'Église en termes précis

de la vérité qu'elle propose à la croyance des fidèles, et la pratique vivante, l'influence salutaire de cette vérité dans l'existence du croyant. En dénonçant un divorce qui n'existe pas, Laberthonnière réussit à faire dire aux théologiens ce qu'ils ne disent pas. F. TAYMANS, S. I.

ASCÉTISME

Doctrine et maîtres.

P. Resch. *La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du quatrième siècle.* Études de théologie historique publiées sous la direction des professeurs de théologie à l'Institut catholique de Paris. Paris, Beauchesne, 1931, (24 × 15 cm.), XXXVIII-286 p. Prix : 32 frs.

Le titre précise clairement l'étendue du champ d'étude de ce travail. Les maîtres ascétiques égyptiens — dont l'œuvre est tout d'abord présentée pp. I-XXXVIII — s'appellent Antoine, Athanase, Macaire, Pachôme, Théodore et Horsiesi, tous moines ou du moins formés à la rude et forte discipline monastique. Après quoi, l'on ne s'étonnera pas que, malgré le désir de l'auteur (p. VIII) de donner une vue d'ensemble de la spiritualité chrétienne de ces maîtres, l'accent soit mis forcément partout, dans l'ouvrage, sur l'idéal monastique et les moyens de le conquérir. A la différence de livres similaires (cf. MARTINEZ, *L'Ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles de l'Église*, Paris, 1913), l'exposition doctrinale est non chronologique mais synthétique. Le terme — l'union à Dieu —, les étapes — les différents degrés de perfection — l'appel à la vie parfaite. Viennent ensuite les moyens : négatifs tout d'abord : les renoncements facultatifs (virginité, pauvreté, sécession du monde) et obligatoires (fuite du péché, résistance aux tentations, lutte contre les vices); moyens positifs ensuite (prière, lecture de l'Écriture, Eucharistie, direction, pratique des vertus : foi, austérités, humilité, générosité). L'ascète du XX^e^ siècle se croirait franchement chez lui. Il manque bien à ce tableau la notion des deux vertus que l'on considère aujourd'hui à bon droit comme les plus fondamentales de toutes : l'obéissance et la charité. On peut toutefois être sûr que les ascètes égyptiens ne les ont pas ignorées dans la pratique (cf. p. 260). Au chapitre consacré à la fuite du monde et au paragraphe (p. 261) sur l'absence d'esprit apostolique s'attachera en appendice une note intéressante de dom Ch. BAUR, *Der weltflüchtige und welttätige Gedanke in der Entwicklung des Mönchtums* (*Bonner Zeitschrift...* 7, 1930, p. 113-126).

La bibliographie est abondante, le souci d'interpréter les citations dans leur portée exacte, constant, et l'ouvrage suppose un travail très minutieux et méritoire de collationnement et de classification de textes, qui sont la marque distinctive des travaux de cette espèce entrepris *con amore* et consciencieusement menés. L'impression, correcte dans l'ensemble, a pourtant subi à certaines pages de l'Introduction (p. ex. p. XIX : génèse pour genèse, STICLMAYER et STIGLMAYER pour STIGLMAYR; CORTELERIUS pour COTELERIUS; p. XVIII, *Laussiac* pour *Lausiac*, etc., des défaillances trop nombreuses pour qu'on puisse passer la chose sous silence. CH. MARTIN, S. I.

S. Bonaventure. *Les Trois Voies de la Vie Spirituelle.* Gembloux, Duculot, 1929, (19 × 12 cm.), 160 p.

Dans ce premier volume saint Bonaventure ne nous apparaît pas l'auteur plein d'effusions pieuses que l'on imagine souvent. Les trois Voies, en effet, sont un opuscule tout didactique, et jusqu'à la sécheresse, presque un simple plan où les accolades se placeraient d'elles-mêmes; mais certes un plan d'une substance très riche. L'éditeur, dans l'introduction et les notes, nous semble parfois dépasser le contenu réel du texte, et ses interprétations appelleraient l'appui de nombreux passages parallèles. Nous souhaiterions aussi plus de matière dans un volume. C. Sevrain, s. i.

L. Peeters, S. I. *Vers l'Union divine par les Exercices de saint Ignace.* 2e édition revue et augmentée. Louvain, Museum Lessianum, 1931, (19 × 12 cm.), 284 p. Prix : 20 frs.

La première édition de cette étude documentée a eu un succès de bon aloi et a été enlevée en peu de temps par des lecteurs désireux de mieux connaître les Exercices spirituels de saint Ignace. Demandée depuis longtemps, la seconde édition a tardé à paraître : l'auteur, tenant compte d'amicales suggestions, a voulu remanier son texte, mettre au point certaines controverses, préciser et compléter son exposé. Le livre reparaît donc amélioré et enrichi.

Ceux qui le liront pourront se convaincre que la méthode de saint Ignace tend à tout autre chose « qu'à une spiritualité militariste et à un rigide mécanisme. Ils ne tarderont pas à s'apercevoir que le manuel du soldat chrétien, comme le nomme Sa Sainteté Pie XI, n'a fait que codifier les édits de la loi d'amour ». C. Dupont, s. i.

H. Bremond. *Bossuet maître d'oraison par le P. Caussade, S. I.* Nouvelle édition conforme à l'édition originale de 1741 avec une introduction et des notes. Paris, Bloud et Gay, 1931, (20 × 13 cm.), XLVIII-252 p. Prix : 15 frs.

En 1741, parurent à Perpignan les *Instructions spirituelles en forme de dialogue sur les divers états d'oraison suivant la doctrine de M. Bossuet, évêque de Meaux*, par un Père de la Compagnie de Jésus. La «permission» des Supérieurs tendait à faire croire que le livre était du P. Paul-Gabriel Antoine. En réalité, il était surtout, sinon exclusivement, de Caussade. Désolé de la déroute des mystiques, précipitée par les écrits de M. de Meaux contre Fénelon, Caussade entreprit de tirer des propres œuvres de Bossuet une défense des vaincus, une somme de leur doctrine. Du même coup, il sera démontré qu'une foule de gens pensent à tort que M. de Meaux condamne ce qu'il n'a jamais condamné, et Bossuet lui-même aura servi à opérer le redressement que son influence rendait impossible jusque là. C'est ce livre piquant — devenu introuvable — que M. Henri Bremond a pris la peine de rééditer conformément à l'édition originale. J'ai dit que c'était une synthèse. Rédigée au bout de trois siècles de progrès continus dans la vie intérieure, elle nous résume saint Jean de la Croix et sainte Thérèse, saint Francois de Sales, l'École française et celle du P. Louis Lallemant, sans compter Bossuet. Écrite tout juste au moment où la querelle du Quiétisme vient de finir, elle prend soin de marquer nettement les différences qui la séparent

de la doctrine condamnée. Devine-t-on l'intérêt de pareil ouvrage ? En seize dialogues, Caussade discerne les vrais des faux mystiques, la véritable contemplation de la fausse oraison des quiétistes. Dans les onze dialogues suivants, il nous apprend à prier. Sa méthode est à base d'humilité et d'abnégation. Un livre capital.

Georges DIRKS, s. i.

J. Rigoleuc. *Œuvres Spirituelles annotées et publiées par le P. A. Hamon, S.I.* Collection « Maîtres Spirituels ». Paris, Spes, 1931, (12 × 18 cm.), 435 p. Prix : 20 frs.

Si le P. Rigoleuc mérite le titre de « Maître spirituel », il ne le doit pas à la masse imposante de ses œuvres. Cet humble missionnaire des campagnes bretonnes, dont les talents, assure-t-on, ne le cédaient en rien à ceux du célèbre Denys Peteau, n'a rien écrit pour le public. Dans ses notes, outre les feuillets qui nous ont conservé la doctrine spirituelle du P. Louis Lallemant, le P. Champion a retrouvé quelques minuscules traités, adressés à des âmes d'élite, quelques lettres de direction et le canevas d'une courte retraite sacerdotale. C'est tout. Mais, en quelques pages, les secrets de la vie surnaturelle sont exposés avec une précision, une vigueur et une onction admirables. Ceux qui aiment la vérité sans fard, la perfection intégrale et virile apprécieront les conseils de ce guide discret et sûr. Peut-être, comme le note l'éditeur, la retraite ecclésiastique ne répondra-t-elle qu'incomplètement aux aspirations actuelles des prêtres fervents. Elle a jadis produit des fruits merveilleux, et elle contient encore d'incomparables leçons. Le P. A. H. a bien compris à quel point la vie de l'auteur éclairait son enseignement. Ex fructibus eorum cognoscetis eos. Le zèle apostolique de ce contemplatif, le rayonnement de sa vie intérieure sont la plus éloquente apologie des procédés qui l'ont formé.

Louis PEETERS, s. i.

R. P. Antoine de Sérent. *La Spiritualité chrétienne d'après la liturgie.* Paris, Desclée, de Brouwer et C^ie^, 1932, (13 × 20), XIII-300 p.

L'apophtegme placé en exergue fait présager une thèse assez radicale. « Avec le missel (complété par le bréviaire) on peut faire une vraie Somme de théologie »... et un code complet de spiritualité. Certes, on ne peut qu'applaudir à tout hommage rendu à la liturgie, à toute tentative pour la faire apprécier et vénérer. C'est une heureuse idée, et fort opportune, de montrer au peuple fidèle le rôle sanctificateur des sacrements et la signification du culte public. Faut-il, pour cela, sous-estimer la piété personnelle, les méthodes dites « privées » etc ? Ce vilain terme de « déviation », infligé à la spiritualité datant du concile de Trente, n'est pas seulement injurieux pour les saints de la contre-réforme. Il atteint l'Église elle-même qui, jusqu'au XX^e^ siècle, par les actes les plus solennels n'a pas seulement toléré, mais positivement recommandé ces méthodes « modernes ». Témoin la Lettre de Pie X au clergé à l'occasion de son jubilé sacerdotal et l'encyclique « *Mens nostra* » de Pie XI.

Si, comme le pensent les meilleurs théologiens, l'Église est infaillible dans l'approbation des ordres religieux, leurs membres et disciples continueront en toute sécurité à se former et à se sanctifier d'après leur règle et leur esprit, tout en estimant et louant les autres vocations et formes de vie parfaite.

Ce qui est certain, c'est qu'une étude approfondie de la théologie et de la

Sainte Écriture servira grandement à l'intelligence du missel et du bréviaire; et l'histoire de la spiritualité chrétienne édifiera sur le prétendu liturgisme des treize premiers siècles. Louis PEETERS, s. i.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Missiologie.

Après la Conversion. Compte rendu de la neuvième semaine de missiologie de Louvain (1931). Louvain, Museum Lessianum, 1931, (23 × 15 cm.), 208 p: Prix : 25 frs.

Le compte-rendu de la 9e semaine de Missiologie publie une série de rapports qui exposent les moyens mis en œuvre par les missionnaires pour assurer la persévérance des néo-convertis. La plupart des rapports sont suivis des réactions provoquées chez des missionnaires qui ont travaillé dans toutes les parties du monde. Ces échanges de vues, plus encore que les rapports, mettent fortement en lumière l'unité profonde de la race humaine. L'effort d'adaptation que l'on doit faire pour atteindre les cœurs, si coûteux qu'il soit, est toujours largement récompensé par la compréhension mutuelle qui suit. Cet ouvrage, de ce point de vue, est intéressant pour tous les éducateurs.

Albert HUBLOU, s. i.

SŒUR MARIE-GERMAINE. *Le Christ au Gabon.* Louvain, Museum Lessianum, 1931, (28 × 15 cm.), XX-170 p., 23 gravures et une carte. Prix : 20 frs.

Le titre de l'ouvrage répond pleinement à son contenu, car c'est toute l'histoire de l'évangélisation du Gabon depuis les origines qui nous est racontée dans ces pages. Elles font admirablement revivre non seulement l'héroïsme des apôtres qui ont planté la croix dans ces contrées, mais encore le milieu païen lui-même, avec sa mentalité, ses mœurs, son art, son folklore et sa littérature orale, et les résultats merveilleux produits par l'évangile dans l'âme des simples de bonne volonté. Le livre est écrit dans un style concret et vivant; le récit s'émaille de traits, d'anecdotes, de scènes vécues, tour à tour émouvantes ou comiques; il se lit sans fatigue et intéresse en instruisant.

L'auteur a eu à sa disposition les archives des Pères du Saint-Esprit; c'est dire que la documentation est de première main et que tout dans ce livre est d'une parfaite exactitude historique. C. DUPONT, s. i.

J. HUGON, s. i. *Mes paysans chinois.* Paris, Éditions Dillen, 1930, (23 × 14 cm.), 206 p. Nombreuses illustrations. Prix : 12 frs.

Ne jugez pas la Chine et les Chinois par les journaux. Ils ne nous parlent que de guerres civiles, pillages, massacres. Lisez le livre du P. Hugon : il y a là un délicieux portrait des paysans du Haï-Tcheou. Sous la rude écorce de ces laboureurs brigands et païens, un apôtre qui cherche et aime les âmes découvre les plus belles qualités de simplicité confiante et de dévouement généreux. Vous admirerez aussi le missionnaire qui put écrire ces notes profondes et optimistes de psychologie religieuse après quelques mois seulement d'apostolat et malgré de dures épreuves où sa vie même courut du danger. Et l'on regrette la disparition prématurée de cet apôtre qui donnait de si belles espérances. J. D.

Catéchétique.

A. Van der Mueren. *Dans la voie de la Sagesse*. Leçons catéchétiques à l'usage des classes supérieures. Louvain, Vlaamsche Drukkerij, 1931, (24 × 15 cm.), xx-328 p. Prix : 25 frs.

A. Van der Mueren. *Dans la voie de la Charité*. Leçons catéchétiques à l'usage des classes supérieures. Louvain, Vlaamsche Drukkerij, 1931, (24 × 15 cm.), viii-500 p. Prix : 30 frs.

Ce qui caractérise les ouvrages catéchétiques du Professeur Van der Mueren, et justifie leur succès, c'est le souci dominant de faire apprécier la valeur *pratique* des vérités religieuses, d'amener les enfants à y conformer leur vie. « Dans la voie de la Sagesse », l'enfant apprendra non seulement à connaître le dogme chrétien, mais à aimer la Vérité, à vivre sa Foi. « Dans la voie de la Charité », l'objectif principal est de « pénétrer nos enfants de l'esprit de la loi, afin de les amener à la pratiquer ».

Et la méthode répond au but : La matière est divisée en unités didactiques bien délimitées, chaque leçon constituant un tout complet, dont le texte du catéchisme forme la synthèse et la conclusion. La doctrine est proposée d'abord, claire, complète, vivante; résumés, questionnaires, nombreux emprunts à l'Écriture sainte, à l'histoire de l'Église, aux vies des saints, à la liturgie, tout ce qui rend l'enseignement plus direct, la doctrine plus précise et plus aimable, est judicieusement mis en œuvre. Ensuite sous le titre : « Vivons la doctrine », sont suggérées les applications à la vie pratique. Une prière s'inspirant de la matière expliquée termine la leçon.

Ces ouvrages, destinés avant tout aux catéchistes et aux professeurs de religion, rendront aussi de précieux services aux dirigeants d'œuvres de jeunesse et aux prêtres de paroisse chargés de l'instruction des fidèles.

J. Hens, s. i.

E. Maire. *Le Christ total. II. L'Église*. Paris, Téqui, 1932, (19 × 12 cm.), xii-178 p. Prix : 5 frs.

L'église paroissiale avec tout ce que les fidèles y voient et y entendent est le centre d'intérêt, d'où M. Maire s'efforce de montrer comment l'Église continue aujourd'hui le Christ. Le monument lui-même, les cérémonies qui s'y accomplissent, les personnes qui y officient lui permettent d'expliquer la triple mission d'enseignement, de gouvernement et de sanctification, que le Christ a confiée à son Église. Très bon ouvrage, qui aidera beaucoup de chrétiens à dépasser le pur formalisme dans l'accomplissement de leurs devoirs religieux.

R. de le Court, s. i.

R. M. Bolton. *La voie spirituelle enseignée aux petits*. Traduction et adaptation de « The spiritual Way ». Paris-Bruges, Desclée-De Brouwer et C^ie^, xii-326 p. Prix : 12 frs.

L'auteur n'a pas voulu expliquer un catéchisme diocésain. Son but principal, en exposant la doctrine chrétienne, est de développer la dévotion à la grâce sanctifiante, d'apprendre à user de ce grand don pour se rapprocher de plus en plus de Dieu. Le précis des leçons, les exemples, la formation à la piété sont d'une très bonne adaptation enfantine qui témoigne d'une longue expérience. Ouvrage qu'aucun catéchiste ne regrettera d'avoir entre les mains.

F. Lelotte, s. i.

E. Duplessy. *Cours de Religion en forme de petits prônes.* Première série. *Les vérités à croire.* 52 lectures. Paris, Téqui, 1932, (19 × 12 cm.), VIII-168 p. Prix : 6 frs.

Série de petits sermons, destinés à être lus, ou plutôt, nous l'espérons du moins, à servir de schèmes aux curés pour leurs sermons du dimanche. Car, si bien prêcher est difficile, bien lire est encore moins aisé.

R. de le Court, s. i.

E. Duplessy. *La chasse aux bévues. Erreurs et ignorances religieuses.* Paris, Téqui, 1932, (19 × 12 cm.), X-236 p.

Effrayante collection d'erreurs religieuses, empruntées à des articles de journaux, des romans à grand succès, des discours parlementaires ou des conversations. On en rirait, si une telle ignorance ne dénotait un oubli de plus en plus complet des vérités religieuses. R. de le Court, s. i.

Pédagogie.

Quatrième congrès international d'éducation familiale à Liége, du 4 au 7 août 1930. 1) Comptes rendus des assemblées, 1 volume, 128 p. 2) Vœux du congrès, 1 volume, 24 p. 3) Rapports généraux et particuliers, 4 volumes, 48 p., 88 p., 64 p. et 56 p. Ouvrage publié sous la direction de Jean Gessler. Bruxelles, Institut international de pédagogie familiale, 1930, (21 × 13 cm.).

Plus de deux cents rapports ont été adressés au 4e congrès international d'éducation familiale, dont les séances ont réuni, outre les délégués officiels appartenant à une quarantaine de pays, cinq cents congressistes. Il ne peut être question de discuter ici les idées développées dans tous ces rapports. Contentons-nous de remercier M. Gessler d'avoir assumé la charge de les publier et de signaler ceux d'entre eux qui nous ont paru les plus intéressants au point de vue de l'éducation religieuse : à la 1re section le rapport général de M. le chanoine Jeanjean sur les méthodes d'étude dans l'observation scientifique de l'enfance; à la 2e celui de Mme J. Camus sur les méthodes pratiques pour l'éducation religieuse; à la 3e celui de Mme Verine sur les causes externes et internes de la désobéissance chez l'enfant; à la 4e ceux de Melle Butts sur l'enseignement de la pédagogie familiale et du Dr Monsaingeon sur l'éducation pendant la crise de l'adolescence.

Les vœux du Congrès réclament pour la famille un rôle prépondérant aussi bien dans la première éducation religieuse que dans la délicate question de l'éducation de la pureté. R. de le Court, s. i.

N. Braunshausen. *Au seuil de la psychologie expérimentale.* Documents pédotechniques, 10e année, no 1. Bruxelles, Lamertin, 1931, (19 × 13 cm.), 114 p.

Bien des questions sont touchées dans ces pages, destinées à servir d'introduction à un cours de psychologie expérimentale et d'aide-mémoire aux auditeurs. L'histoire de la psychologie expérimentale et ses courants actuels, les méthodes, les tests, les applications pédagogiques de la psychologie infantile, la psychologie animale, l'hypnotisme, le magnétisme, le médiumnisme. Un choix judicieux des ouvrages essentiels sur chacune des questions traitées met le lecteur en état de poursuivre son étude, là où M. Braunshausen a dû s'interdire de plus longs développements. R. de le Court, s. i.

P. et C. Bouts. *La psychognomie. Lecture méthodique et pratique du caractère et des aptitudes. Base de la pédagogie individuelle.* Auderghem, chez l'auteur P. Bouts, 1931, (28×22 cm.), XVI-210 p. Nombreuses gravures. Prix : 39 frs.

Livre bien présenté, abondamment illustré, animé d'intentions excellentes, mais où, malheureusement, les idées se suivent sans beaucoup d'ordre.

L'essentiel de l'ouvrage peut se résumer comme suit : 1) La pédagogie doit être individuelle, s'adapter à chaque enfant en particulier. 2) La « psychognomie » nous fournira une connaissance rapide et sûre du caractère individuel de chaque enfant.

A propos du premier principe les auteurs disent des choses excellentes. Mais la seconde affirmation appelle des réserves. D'abord, qu'est la « psychognomie » ? C'est une « science qui diagnostique, établit, dévoile de prime abord la psychologie individuelle d'un sujet sans expérience antécédente » (p. 1, note 1). Pour arriver à de si merveilleux résultats elle s'appuie sur la phrénologie, la physiognomonie, l'étude des tempéraments et des diathèses, la graphologie.

Or la phrénologie est un système sans aucun caractère sérieux, dont les deux postulats fondamentaux sont faux. En effet, la calotte cranienne ne se moule pas sur les saillies cérébrales. Ensuite, la science véritable ne permet pas de localiser des complexes aussi hétérogènes que l'espoir, l'idéalité, l'estime de soi ,la « secrétivité », la « sublimité ». Cf. Fröbes. *Lehrbuch der experimentellen Psychologie* (1920), 2e vol. pp. 20 sqq.; Aug. Tournay : *L'écorce cérébrale et les localisations*, dans le « Nouveau Traité de Psychologie » de G. Dumas. Tome I, pp. 261-290. — *Larousse médical* (1925), p. 949.

La graphologie en est encore à un stade préscientifique et ne peut pas mener à la certitude. Cfr. Meloun J. *Objective Kontrollmethoden in der Schriftpsychologie*, dans *Archiv fur die gesammte Psychologie*, 1929, pp. 357-368.

La même chose peut se dire de la caractérologie et de la physiognomonie où règne encore la confusion des débuts.

Présenter une méthode de diagnostic psychique appuyée sur des fondements si peu solides comme la « base unique de la pédagogie individuelle » (p. VI) est donc manifestement une exagération et une imprudence.

J. Donceel, s. i.

O. Lemarié. *La Formation de la Sensibilité.*

P. Belmont. *La Famille et l'Internat.*

P. Archambault et P. Le Cormier. *Les Distractions de nos enfants.* « Petite Bibliothèque d'Éducation ». Paris, Éditions Mariage et Famille, 1931, (19×12 cm.), 110, 134, 132 p. Prix : 6,50; 7,50; 7,50 frs.

Des trois nouveaux volumes dont vient de s'enrichir la « Petite Bibliothèque d'Éducation », le plus intéressant est certainement celui de M. P. Belmont.

Une fois défini le problème de l'internat : mettre son fils interne, c'est remplacer entièrement, pour la plus grande partie de l'année, la famille par un groupe étranger, le professeur de l'école des Roches se demande dans quels cas cet abandon est blâmable, quelles circonstances le rendent légitime et même nécessaire, qui enfin, parmi les humains peut être qualifié pour recevoir des familles cette redoutable succession. L'internat sera bienfaisant dans la mesure où il complètera la famille, c'est-à-dire, s'il est choisi non par égoïsme ou par dédain, mais par désir de mieux faire et d'être utiles aux enfants, si le plus parfait esprit de collaboration règne entre parents et maîtres, collaboration basée sur une mutuelle estime et une entière franchise. Pour réussir, il suppose que les éducateurs s'y consacrent, non pas comme à un métier

lucratif, mais par dévouement et par amour. Ce dévouement, quel l'auteur admire dans les pensionnats dirigés par des ecclésiastiques ou des religieux, il le croit tout aussi efficace et, du point de vue pédagogique même plus efficace chez des gens mariés. Ses préférences vont à l'internat familial, tel que l'a réalisé l'école des Roches : groupe d'internes admis dans la famille du directeur ou d'un des professeurs. M. Belmont ne se fait aucune illusion sur la délicatesse que demande la mission éducatrice et sur l'entrave que constitue la question argent pour nombre d'institutions libres.

La mentalité de la jeunesse contemporaine n'effraye pas M. Archambault et Mme Le Cormier : ils demandent aux parents de la juger en tenant compte de l'évolution de toute la société et les invitent à rester jeunes eux-mêmes, s'ils veulent contrôler et diriger les distractions de leurs enfants. « Tu ne seras utile aux jeunes que si tu participes encore à la jeunesse ».

R. DE LE COURT, S. I.

CH. DE MAILLARDOZ, S. I. *Le Décalogue de l'Autorité paternelle.* Paris, Bonne Presse, 1931, (18 × 10 cm.), X-198 p.

En dix chapitres, lourds d'une longue expérience, mais vivants, clairs et actuels, l'auteur rappelle aux parents que leur autorité doit être l'objet de beaucoup de soins et de réflexion. Il lui faut comme base, un programme : il lui faut une exécution appropriée. Comment commander ? Clairement, sans marchandages, raisonnablement, avec persévérance, en prenant l'enfant dès le berceau. L'autorité doit prêcher d'exemple : l'union, le respect... Toutes vérités contenues dans les catéchismes, mais qu'il faut rappeler et rappeler sans cesse. Un livre à répandre à profusion, parce qu'il dit bien ce qu'il faut répéter.

J. FABRI, S. I.

CLAIRE CHÊNELIERRE. *Emmanuel. Histoires pour les enfants qui aiment les sommets.* Bruxelles, Vromant; Auderghem-lez-Bruxelles, Maison des enfants; 1931, (20 × 14 cm.), 282 p. Prix : 22 frs 50 (20 francs par douzaine).

Goûter la beauté de la doctrine catholique n'est pas le propre des seuls érudits; les petits et les simples sont souvent à leur manière de profonds théologiens. On l'aura remarqué si l'on s'est ingénié à adapter aux facultés mobiles et souples de l'enfant les vérités abstraites du catéchisme. Le livre de Mlle Chênelierre est un chef-d'œuvre de psychologie. Elle a le secret d'élever peu à peu l'âme enfantine vers les plus hauts sommets du christianisme, de l'armer de vaillance pour la lutte quotidienne, de lui faire trouver en Jésus le soleil de sa vie. Elle s'adresse aux enfants, à leurs mères et à tous ceux qui sont appelés à les élever. Elle rendra en outre de précieux services à tous ceux qui s'occupent de croisade eucharistique. Ajoutons que l'ouvrage édité chez Vromant se présente fort bien et est illustré de gravures très parlantes.

M. GONSETTE, S. I.

M. FARGUES. *L'éveil du sentiment religieux.* Paris, Éditions « Mariage et Famille », 1931, (19 × 12 cm.), 146 p. Prix : 7,50 frs.

Délicieux petit livre, fait d'idéal élevé et d'expérience souple, riche d'observations pénétrantes et de conseils judicieux. Il suit l'enfant de la naissance à l'âge de 8 ou 9 ans, apprenant aux parents à éveiller, à diriger chez lui le sens religieux; premières impressions pieuses, premières prières, premiers examens de conscience, première confession, première communion, tout cela est passé en revue avec une intelligence aimante de l'âme enfantine et avec un sens catholique remarquable.

J. L.

P. BARON. *L'Éducation des Tout-Petits.* « Petite Bibliothèque d'Éducation ». Paris, Éditions Mariage et Famille, 1931, (19 × 12 cm.), 150 p. Prix : 9 frs.

Un livre délicieux! On le lira, et on le relira : ce sera toujours avec fruit, parce que la doctrine, toute entremêlée d'exemples, de citations, ne peut que susciter une foule de rapprochements, plus riches et plus utiles, au fur et à mesure que l'expérience des jeunes parents grandira.

Après avoir montré que le milieu familial est celui qui *doit* élever l'enfant, l'auteur indique les qualités nécessaires à ceux qui le forment. Sans illusion, il fait la part des personnalités, toujours déficientes par quelque endroit, et que le mariage transmet, unifie dans l'enfant. Mais l'enfant et ses parents sont des êtres libres; ils peuvent se corriger, et le font en fait : père et mère, enfants et parents, réciproquement. Une seconde partie insiste sur le développement intellectuel et moral du tout-petit. Encore une fois, un livre exquis de délicatesse et de bon-sens. J. FABRI, S. I.

Abbé C. GRIMAUD. *Pour la première éducation. Bébé grandit.* Paris, Téqui, 1931, (19 × 12 cm.), 280 p. Prix : 10 frs.

L'éducation est à base de sacrifice, l'éducation est une création d'habitudes, l'éducation est une imitation, l'éducation est une prédication. Ces titres des quatre parties du nouvel ouvrage de M. Grimaud disent assez combien il est de nature à donner aux parents chrétiens une haute idée de leur mission.

R. DE LE COURT, S. I.

Mgr TÓTH TIHAMER. *De Jongen met karakter.* Traduit par A. Cardijn. Louvain, Vlaamsche Drukkerij, 1931, (21 × 14 cm.), 200 p. Prix : 14 frs.

Le nom de l'auteur, connu dans le monde des éducateurs chrétiens, est une recommandation. Ecrit pour les jeunes, ce livre a toutes les chances de succès. Point d'analyse suivie de l'idéal du jeune homme de caractère. C'est l'ensemble du livre qui le dessine et en présente, dans ses 3 parties, la définition, les obstacles et les moyens de réalisation. Le style alerte, clair, incisif sied admirablement à ces courtes méditations, toutes remplies de vraie spiritualité et d'ascèse catholique, puisées à même les saints Pères et l'histoire, et qui n'en sont pas moins actuelles, concrètes et dénuées de tout faux sentimentalisme.

J. FABRI, S. I.

V. C. BARCLAY. *La Route du Royaume.* Traduit de l'anglais par J. Defosse. Louvain, Editions Scoutes, 1931, (16 × 12 cm.), X-112 p.

Le Royaume, c'est toute la vie surnaturelle; la route, l'éducation! Mlle Barclay cherche le moyen de pénétrer de christianisme les âmes neuves. L'éducateur actuel, malgré les théories, ne parvient pas à mettre son âme au diapason du penser et du vouloir enfantin, surtout dans les choses de la religion. La méthode Montessori, appliquée avec succès, dans l'enseignement du catéchisme par le « Sower », et l'auteur, en Angleterre met en avant le rôle de l'imagination dans le travail intellectuel de l'enfant : celui-ci médite en images, réalise intérieurement, objectivement, à la manière d'un idéal. Est-ce déjà piété personnelle ? A sa façon, oui! Religion, pour l'enfant, est motif d'amélioration, d'offrande, de sacrifices; ses vérités se concrétisent en images, en exemples, en formules : faisons-les lui dessiner, écrire, répéter : faisons lui faire de petites applications, dirigeons sa méditation. Telle est la méthode. Cet enseignement, de préférence occasionnel, créera les habitudes, posera les bases solides de ce qu'il faut muer petit à petit en convictions personnelles et profondes.

Livre excellent et très actuel. J. FABRI, S. I.

J. HERMENT. *Les Idées pédagogiques de saint Jean-Baptiste de la Salle.* Collection : « *Les Idées Pédagogiques* » *VIII.* Paris, Lethielleux, 1932, (18 × 12 cm.), 124 p., 1 portrait. Prix : 7 frs.

« Le Vincent de Paul de l'Université du Peuple », saint J.-B. de la Salle mérite bien ce titre que lui décerne M. Renault. Écoles primaires, enseignement secondaire moderne, enseignement technique, écoles normales, il a tout entrepris, en posant les principes que d'autres ont plus tard appliqués à de nouvelles situations. Il est curieux de voir l'opposition que fit le philosophisme au développement de l'Institut des Frères des Écoles chrétiennes : on voulait les lumières, oui, mais pas pour tous !

Signalons seulement un léger anachronisme : dans un parallèle, un peu emphatique du reste, entre saint Francois d'Assise, saint Ignace, saint Vincent de Paul et saint Jean-Baptiste de la Salle, l'auteur montre « Ignace de Loyola, vêtu de la robe sacerdotale, parmi les ténèbres de la chapelle de Montmartre... » Ce n'est que presque trois ans après les vœux de Montmartre que saint Ignace a été ordonné prêtre. R. DE LE COURT, S. I.

Ascétisme.

Biographies.

A. DRAGON, S. I. *Pour le Christ-Roi. Le Père Pro de la Compagnie de Jésus exécuté au Mexique le 23 novembre 1927.* Museum Lessianum : Section ascétique et mystique, n° 27. 4e Éd. Louvain, Museum Lessianum, 1931, (19 × 12 cm.), 240 p. Nombreuses gravures. Prix : 15 frs.

Né en 1891 à Guadelupe, au centre même du Mexique, fils d'un directeur de charbonnage, Miguel Pro, à peine âgé de 20 ans, quitte le foyer paternel pour revêtir la soutane de novice dans la Compagnie de Jésus. Quinze années d'études et de formation au Mexique, aux États-Unis, en Espagne, en Belgique, le préparent à l'apostolat. En 1926 il rentre au Mexique où la persécution fait rage. Dépistant les détectives, que le président lance aux trousses des prêtres, il déploie les industries du zèle le plus ardent, jusqu'au jour, où il tombe, fusillé, martyr du Christ-Roi. — L'histoire de cette vie, toute pénétrée de l'action divine, passionnante en ses vicissitudes, nous arrache aux banalités coutumières. Peut-être, est-ce là le secret d'une vogue toujours croissante. Traduite en toutes les langues européennes, la biographie du Père Pro voit aujourd'hui — et cela en moins de 3 ans — sa 4e édition française, édition remaniée encore d'après des documents tout récents. A. WAUTERS, S. I.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ADMINISTRATEUR-DÉLÉGUÉ : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*